Dr. H. Ali Azhar, S.Sos., M.H.

METODOLOGI FATWA HUKUM MUI

Penerapan Metode Qiyas dalam Penetapan Fatwa

UNIVERSITAS ISLAM INDRAGIRI
جامعة إيندراكيري الإسلامية
UNISI
ILMU KARYA ABDI

METODOLOGI FATWA HUKUM MUI

Penerapan Metode Qiyâs dalam Penetapan Fatwa

METODOLOGI FATWA HUKUM MUI

Penerapan Metode Qiyâs dalam Penetapan Fatwa

Dr. H. Ali Azhar, S.Sos., M.H.

Pengantar Penulis

Puji dan syukur yang tak terhingga kami panjatkan kehadirat Allah SWT. atas segala limpahan rahmat dan karunia-Nya, sehingga penulisan buku ini dapat diselesaikan.

Buku berjudul "***METODOLOGI FATWA HUKUM MUI; Penerapan Metode Qiyâs dalam Penetapan Fatwa***" ini sebagai upaya pembacaan dinamika aktual hukum Islam. Penulisan buku ini juga bertujuan mengembangkan khazanah keilmuan di bidang hukum dan hukum Islam, sehingga memberikan kontribusi yang bermanfaat bagi masyarakat luas.

Hukum Islam dan globalisasi sering dipersepsikan dua hal yang sering bergumul dalam konfigurasi dan sangat kontradiktif. Dalam satu sudut pandang, Hukum Islam merupakan sesuatu yang tidak akan mungkin mengalami perubahan, karena berdasarkan wahyu Allah.

Hukum selain berfungsi sebagai pengatur kehidupan masyarakat atau sosial kontrol, juga berfungsi sebagai pembentuk masyarakat atau *social engineering*. Kedua fungsi itu diharapkan berjalan serempak, dapat menjaga dan mengatur masyarakat agar tidak terpengaruh dan menjadi korban globalisasi.

Hukum Islam bukan suatu yang statis, tetapi mempunyai daya fleksibilitas yang dapat sejalan dengan arus globalisasi yang bergerak cepat. Fleksibilitas yang dimiliki hukum Islam menyebabkan hukum Islam mampu mengikuti dan menghadapi era globalisasi karena ia telah mengalami pengembangan pemikiran melalui hasil ijtihad. Hukum Islam tanpa pengembangan akan tetap stabil dan tidak dapat menghadapi sesuatu yang bergerak. Maka diperlakukan usaha untuk mengembangkan hukum Islam sehingga mampu menjawab perkembangan zaman.

Sebagaimana diyakini bahwa Islam adalah agama universal yang mengatur semua aspek kehidupan manusia, sehingga lahirlah beberapa organisasi Islam di Indonesia seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI). Membahas tentang metode Ijtihad berarti harus mengkaji lebih mendalam tentang *ushul al-fiqh* yang dipakai sebagai sarana untuk mendalami keilmuan seorang mujtahid sekaligus sebagai salah satu syarat untuk menjadi seorang mujtahid. Adapun dalam pengaplikasinnya, ijtihad terbagi menjadi dua gerak, yang pertama, *ijtihad fardhi*

(individual), yakni suatu ijtahad yang dilakukan oleh orang seorang atau beberapa orang, tidak ada keterangan bahwa seluruh mujtahid yang lain menyetujuinya. Jenis ijtihad ini mungkin dilakukan jika masalah atau kasus yang menjadi objek ijtihad bersifat sederhana dan terjadi di tengah-tengah masyarakat yang sederhana, sehingga tidak memerlukan penelitian atau kajian dari berbagai disiplin ilmu.

Kedua, *ijtihad jama'i* (kolektif). Suatu ijtihad yang dilakukan oleh beberapa orang secara kolektif (bersama) dan disepakati oleh semua mujtahid. Ijtihad dalam benntuk ini terjadi karena masalah yang diselesaikan sangat kompleks (rumit) meliputi bidang yang luas, sehingga perlu melibatkan banyak ahli dari berbagai disiplin ilmu dan tidak mungkin dilakukan oleh seorang spesialis pada satu bidang tertentu. Pola *ijtihad jama'i* inilah yang diaplikasikan dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam di Indonesia, khususnya oleh MUI.

Hadirnya MUI telah membuka sejarah baru dalam usaha mewujudkan kesatuan umat Islam Indonesia dalam satu forum tingkat nasional yang dapat menampung, menghimpun dan mempersatukan pendapat dan pikiran ulama atau umat Islam secara keseluruhan, khususnya dalam hal fatwa atau keputusan hukum. Sehingga, hadirnya buku ini sangat penting sekali bagi kepentingan umat.

Penulis menyadari bahwa, sudah barang tentu dalam penulisan buku ini terdapat kekurangan, oleh karena itu tegur sapa, saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan. Kepada penerbit, penulis sampaikan banyak terima kasih. Semoga penerbitan buku ini bermanfaat dan teriring do`*a Jazakumullah Khairan Katsiran*. *Amiin*

Indragiri Hilir,   November 2018

Penulis

Daftar Isi

BAB IV
METODOLOGI QIYÂS DALAM FATWA MUI ~ 83

BAB V
PENUTUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Istilah *Qiyâs* biasa digunakan dalam beberapa disiplin kajian keislaman yang berbeda, di antaranya hukum Islam, bahasa, kalam/teologi, dan logika/filsafat. Dalam kajian hukum Islam, *Qiyâs* ditempatkan pada posisi keempat dari urutan dalil hukum, Alqur'an, Sunnah, Ijma' dan *Qiyâs*. *Qiyâs* lahir paling belakang, ia dianggap sebagai prinsip, dasar atau sumber hukum yang keempat, seperti sumber-sumber lainnya. Sebenarnya *Qiyâs* adalah salah satu cara *ijtihâd* dan bukan sebagai sumber hukum seperti yang digambarkan pada keempat perangkat teori hukum di atas.[1] Alasannya adalah ia bukan *ḫujjah* (otoritas) dan

---

[1] Para ahli ushûl al-fiqh membedakan antara dalil dan sumber hukum. Sumber merupakan wadah yang darinya hukum diambil. Sedangkan dalil hanya merupakan petunjuk dimana letak keberadaan hukum. Dengan demikian Alqur'an dan sunnah dapat disebur dengan sumber sekaligus dalil,

bukan pula sumber yang berdiri sendiri. Ia merupakan proses *ijtihâd* yang sistematis untuk mengungkap ketetapan hukum. Ia sepenuhnya bergantung pada sumber hukum yang lain, baik Alqur'ân maupun sunnah. Terkadang ia didasarkan pada Ijma', yang juga mencari dukungan pada kedua sumber tersebut. Dengan demikian semua sumber tersebut saling terkait dan pada dasarnya merujuk pada satu sumber, yaitu al-Qur'an. Sedangkan fungsi Qiyâs dalam *ushûl al-fiqh* untuk memperluas hukum yang secara tekstual tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Karena tidak semua persoalan yang terjadi ada penjelasannya secara tekstual di dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Dilihat dari fungsi Qiyâs inilah al-shafi'i sejak semula mengatakan bahwa Qiyâs adalah ijtihâd itu sendiri (همااسمان لمعنى واحد).[2] Artinya, Qiyâs tidak bisa terjadi apabila ada hukum yang pasti dari al-Qur'an atau al-Sunnah, karena hukum dari keduanya harus diikuti. Sedangkan apabila tidak terdapat hukum pasti dari keduanya, maka seseorang

---

sedangkan ijma' dan qiyâs hanya dapat disebut dalil. Penjelasan lebih lanjut lihat Muhammad Hasyim Kamali, *The Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 30., Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 44. Namun Wahbah al-Zuhaili memberikan definisi kompromis, di mana sumber hukum berarti "Dalil Shara' yang dengannya hukum-hukum Syar'iyyah digali". Maka dengan demikian ungkapan sumber dan dalil tidak konfrontatif. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2005), Juz I, hlm. 401.

[2] Muhammad bin Idrisi l-Sysyâfi'î, *Al-Risalah* (Beirut: Daru l-Kutubi l-'Ilmiyyah, tanpa tahun), hlm.477.

harus melalui jalan yang benar dalam memperoleh pengetahuan akan ketetapan hukumnya yaitu dengan menggunakan petunjuk (*al-dilâlah*). Menggunakan petunjuk hukum dengan segala perangkatnya disebut dengan *ijtihâd*, dan ia tidak bisa dilakukan kecuali ada petunjuk itu sendiri yaitu Qiyâs. Oleh karena itu Qiyâs adalah *ijtihâd* dan ijtihâd itu adalah mengoperasikan Qiyâs. Tentang hal ini al-Syâfi'î menjelaskan:

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم او على سبيل الحق ففيه دلالة موجودة, وعليه اذا كان فيه بعينه حكم, اتباعه. واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس.[3]

Dalam disiplin bahasa Arab, *Qiyâs* ditempatkan pada posisi ketiga dalam deretan urutan dalil dalam cabang ilmu ini, yaitu *al-ssamâ'* atau *al-riwâyah*, *ijmâ'*, dan *Qiyâs*. Fungsi *Qiyâs* dalam hal ini untuk memperluas kalam Arab dengan cara meng-Qiyâs-kan pada pola bahasa yang ada. Ibn Anbari (w. 557 H) mendefinisikan *Qiyâs* sebagai "membawa (*ḫaml*) *far'*" kepada *ashl* karena ada *'illat* dan memberlakukan *hukm ashl* kepada cabang tersebut.[4] Dengan kata lain ketetapan hukum bagi kasus cabang (*far'*) didasarkan pada ketetapan hukum kasus pokok (*ashl*) karena ada sifat yang menghubungkan (*washf jami'*)

---

[3] *Ibid.*

[4] Kamaluddin Abi Barakat ibn Anbari, *luma'u l-Adillah,* (ttp, 1988), hlm. 93. Bandingkan dengan Said al-Afghani, *Fî Ushûli l-Nahwi*, (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1987), hlm. 78.

antara keduanya. Definisi Ibn Anbari ini terkesan mirip dengan definisi yang umum dalam ilmu Hukum Islam, seperti yang diungkapkan al-Âmidî, dengan mengutip pendapat Abu Ḫusain al-Basri, mengemukakan definisi *Qiyâs* sebagai "penerapan hukum *ashl* kepada *far'* karena ada kesamaan '*illah* antara keduanya".[5]

Walaupun secara teknis tidak sama persis, kemiripan *Qiyâs* dalam ilmu logika juga terlihat jelas dengan pandangan dua disiplin di atas.[6] Dalam ilmu logika, yang merupakan salah satu cabang filsafat, *Qiyâs* dipahami sebagai "menetapkan sesuatu serupa dengan sesuatu yang lain".[7] Dalam ruang yang lebih teknis, ia beroperasi pada penetapan terhadap sesuatu yang inderawi, yang diperoleh

---

5 Saifuddin Abi Hasani l-Âmidî, *Al-Iḫkâm fî Ushûli l-Ahkâm,* (Beirut: Daru l-Fikr, 2003), juz II, hlm. 126. Definisi senada hanya berbeda redaksi ada pada hampir seluruh ahli ushûl dari berbagai kalangan, misalnya ibn Qudamah (salah seorang pemuka Hanabilah), mendefinisikan dengan : "menetapkan hukum yang serupa terhadap sesuatu yang lain karena terdapat kesamaan 'illat", lihat. Abdu l-Karîm bin 'Alî bin Muḫammadi l-Namlah, *Ithâfu dzawi l-Bashâiri bi Syarḫi Raudhautu l-Nâziri fî Ushûli l-Fiqhi 'alâ Madzhabi l-Imâmi Ahmada bin Hambali*, Vol.7 (Riyadh: Dâru l-'Asimah, 1996), hlm. 28., di kalangan mazhab Hanafi, ada Ibn Hajib yang mendefinisikan dengan "kesamaan hukum furu' dengan *Ashl* karena terdapat kesamaan 'illat", lihat. Muhammad bin Mahmud bin Ahmad al-Baberti Al-Hanafi, *Al-Rudûd wan l-Nuqûd; Syarh Mukhtashari Ibni l-Hajib*, vol. 2 (Riyadh: Maktabatu l-Rusyd Nasyirun, 2005), hlm. 456.

6 Kemiripan tersebut tidaklah aneh karena muara dari disiplin ilmu keislaman adalah bahasa arab. Lihat, "Struktur logika dalam teori hukum Islam (telaah atas teori qiyâs dan double movement)" dalam www.scribd.com/doc/61739646/struktur-logika-dalam-teori-hukum-islam. (25 desember 2011)

7 Ahmad al-Damanhuri, *Syarhu Idhahi l-Mubham*, (Singapura: al-Haramain, tanpa tahun), hlm. 12.

dari dua premis. Pada setiap premis tersebut harus ada petunjuk yang sama, sehingga dapat ditarik hukum afirmatif ataupun negatif. Pembuktian yang meyakinkah hanya dapat diperoleh dengan cara membuat penalaran berdasarkan *Qiyâs* yang akurat.[8]

Persamaan di atas akan terus berlanjut pada kajian lanjutan dalam sistem penalaran masing-masing disiplin. Sehingga pelacakan latar belakang persamaan tersebut dalam ranah historis dirasa perlu ditelusuri. Dengan demikian akan terlihat hubungan, perbedaan, persamaan, dan independensi setiap bidang.

Lebih jauh dalam kajian hukum Islam, perbedaan pendapat tentang *Qiyâs* terjadi dalam hal penilaian keabsahan *Qiyâs* untuk dijadikan sebagai salah satu metode untuk mengistinbathkan hukum dalam Islam. Mayoritas ulama' menerima *Qiyâs* sebagai salah satu metode ijtihâd, walaupun dengan tingkat penerimaan yang berbeda. Tetapi Ibn Hazm menolak *Qiyâs* untuk dijadikan metode *istinbath* dalam hukum Islam. Sesungguhnya perbedaan pandangan terhadap kehujjahan *Qiyâs* terpulang pada seberapa banyak peran *ra'y*, atau akal dalam menentukan hukum yang tidak terdapat ketetapannya dalam *nash*, yang pada gilirannya memunculkan kualifikasi sah dan tidaknya penggunaan *Qiyâs*.

---

[8] Muhammad bin 'Abd al-Karimi l-Sysyahrastani, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), juz III, hlm. 542.

Adalah mengherankan pada seorang Ibn Hazm, yang merupakan salah satu tokoh dan ahli logika, ia justru menolak *Qiyâs*.[9] Ada beberapa alasan mengapa ia menentang penggunaan *Qiyâs* dalam hukum. Ia mengakui penggunaan *Qiyâs* dalam ilmu fisika, tetapi tidak dalam ilmu-ilmu keagamaan, terutama hukum Islam. Sebagai seorang ahli logika ia mempunyai pemikiran yang mendalam tentang Al-Qur'an dan menemukan hanya ada tiga sumber hukum: Al-Qur'an, Al-Sunnah dan *Ijma'*. Ia berpendapat bahwa ummat Islam tidak dituntut untuk mencari sebab-sebab perintah Tuhan. Jika seseorang mengambil sebab suatu ketetapan hukum dan menganggap bahwa itu juga yang dikehendaki oleh Tuhan, hal itu merupakan keputusan yang sewenang-wenang. Jika pintu sebab-akibat, aturan-aturan syari'ah terbuka, maka akan banyak terjadi perselisihan di antara manusia dan kekacauan akan melanda hukum. Menurutnya, dalam hukum tidak ada ruang bagi akal sama sekali. Hukum didasarkan pada *nash* yang diwahyukan Tuhan.[10]

Ia menganggap bahwa logika dan hukum adalah dua ilmu yang terpisah, dan merupakan kesalahan yang besar menyamakan satu dengan lainnya. Dalam logika, sarana-sarana untuk memperoleh pengetahuan adalah persepsi indera, penyelidikan dan sebab-sebab. Sedang dalam

---

[9] Penolakan ibn Hazm tehadap *qiyâs* ia bentangkan dalam bukunya *Al-Ihkâm fî ushûli l-Ahkâm,* (Beirut: Dâru l-Kutubi l-'Ilmiyyah, tt) dan bukunya tentang logika, *al-Taqrîb li Haddi l-Mantiq,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

[10] Abu Muhammad 'Ali ibn Hazm, *Al-Ihkâm*… hlm. 515.

hukum sarana untuk memperoleh pengetahuan adalah wahyu. Ada perbedaan besar antara objek yang tidak terlihat (*mughîbât*) dengan objek-objek fisik (*thabi'iyyât*). Benar bahwa hasil keduanya kadang- kadang bertepatan. Tetapi seseorang tidak boleh tertipu oleh ketepatan ini, karena premis kedua ilmu itu berbeda. Karena itu, syari'ah tidak boleh disamakan dengan ilmu-ilmu kealaman. Syari'ah didasarkan pada premis-premis yang diambil dari al-Qur'an, sunnah dan Ijma' ulama'.[11]

Mayoritas ahli hukum menerima keberadaan *Qiyâs* sebagai sumber dan dalil hukum dengan mendasarkan pada alasan *naqliyyah* dan '*aqliyyah*.[12] Di sini penulis hanya memaparkan jawaban Muhammad Abu Zahrah, sebagai sanggahan orang yang menolak *Qiyâs*, yaitu: "… (dengan demikian) mereka telah menetapkan (hukum) bahwa air kencing manusia adalah najis karena ada *nash* dan air kencing babi suci karena tidak terdapat *nash* yang membicarakan masalah ini..".[13] Hemat penulis, perbedaan pandangan tersebut terjadi hanya dalam wacana teoritis yang akan berhenti pada tarik ulur penggunaan istilah yang ingin diajukan oleh setiap aliran pemikiran dan akan terhenti bila berhadapan dengan masalah praktis

---

[11] Abû Muhammad 'Ali ibn Hazm, *Al-Taqrîb…* hlm. 144, 163, 170 dan 202.

[12] Sejumlah bukti dipaparkan cukup panjang dapat dilihat dalam Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl…*, hlm. 591-597.; Badruddin Muhammad bin Bahadur bin Abdullah al-Zarkasyi, *al-Bahru l-Muhît fî Ushûl al-Fiqh*, vol.5 (Kuwait: Dar al-Safwah, 1992), hlm.16-21.,

[13] Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh,* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1973), hlm. 217.

dan kasuistik. Oleh karena itu perlu diadakan pengamatan yang mendalam atas setiap bangunan teoritis tersebut, untuk kemudian pada gilirannya dapat terhubung secara sinambung dalam masalah yang bersentuhan langsung dengan peristiwa-peristiwa hukum yang terjadi di masyarakat.

Pemetaan terhadap *Qiyâs* tidak berhenti hanya pada menerima dan menolak. Dinamika yang mewarnai perkembangan metodologi ini lebih banyak dipengaruhi oleh intensitas penerimaan terhadapnya. Dalam hal ini, berbagai tema didiskusikan secara intensif, seperti menetapkan definisi, memberikan klassifikasi, macam-macam, dan tata cara merumuskan hukum berdasarkan *Qiyâs*, seluruhnya memiliki bagian yang diperdebatkan.[14]

Gejala pemikiran di atas tidak terjadi di Indonesia, dalam bentuk tema secara khusus. Namun demikian, kita juga tidak bisa mengabaikan fakta bahwa telah ditetapkan berbagai keputusan hukum/fatwa, baik dari perseorangan maupun kelompok/organisasi. Kenyataan ini secara *apriori* mengajak kita untuk percaya bahwa telah terjadi pergolakan pemikiran yang besar mengiringi proses ditetapkannya putusan-putusan/fatwa-fatwa tersebut.

---

[14] Ahmad Hasan secara khusus mendedikasikan salah satu karyanya tentang masalah yang didalamnya secara rinci menjelaskan beragam pemetaan pemikiran yang berbeda dari –hampir- seluruh materi . Lihat: Ahmad Hasan; Penalaran Analogis di dalam Hukum Islam, terj. Widyawati, (Bandung: Pustaka, 2001).

M. Atho Mudzhar melaporkan maraknya kegiatan penggalian hukum yang kemudian difatwakan oleh individu atau kelompok. Dengan pemetaan yang ia anggap menjadi tren pemikiran hukum Islam yang terjadi pada abad 19, yaitu Negara-Negara yang menganggap Syari'at merupakan hukum dasar, dan negeri-negeri yang menerima hukum sekuler secara utuh. Akibat dari kedua tren ini bertolak belakang, satu sisi aktivitas pemikiran hukum terus berlanjut, sedangkan sisi yang lain tidak massif atau bahkan terhenti. Indonesia digolongkan pada tren yang ketiga yang berusaha mencapai kompromi antara kedua wilayah hukum tersebut. Dalam bentuk ini, kedua sisi hukum diterima dan diterapkan dalam waktu bersamaan. [15]

Terhadap pemetaan yang ketiga ini Atho Mudzhar menyebut. "*dapat diharapkan berjalan terus serta merupakan gejala yang sangat penting bagi perkembangan pemikiran hukum Islam*". Meskipun kemudian dalam laporannya, Atho Mudzhar membuktikan bahwa pemikiran hukum di Indonesia lebih didominashi dan dipengaruhi oleh pemikiran fiqh mazhab Syafi'i.[16] Produk pemikiran hukum di Indonesia secara umum sebagaimana juga dalam tradisi fiqh di berbagai zaman dan tempat dikenal dengan fatwa.

---

[15] Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, edisi DwiBahasa, terj. Soedarso Soekarno (Jakarta: INIS,1993), hlm. 3.

[16] *Ibid*.

Di Indonesia, fatwa hanya dilakukan oleh ulama atau *fuqaha* secara perorangan, hingga memasuki kuartal ke-2 abad 20. Adalah Nahdhatul Ulama pada tahun 1926, memberikan fatwa secara organisatoris, disebut sebagai organisasi pertama yang menginstitusionalkan fatwa. Kegiatan ini berlanjut dan diikuti oleh Muhammadiyah pada tahun 1927 dan MUI pada tahun 1975.[17]

MUI, sebagai organisasi yang tampil agak belakangan, melalui komisi fatwanya memproklamirkan tiga pendekatan, yang sepintas tampak menggunakan/menggabungkan metode yang ada pada NU dan Muhammadiyah, sebagai ormas yang lebih awal mengeluarkan fatwa. Hal ini diharapkan lebih mampu menelorkan produk pemikiran hukum yang mengcover seluruh lapisan masyarakat. Tiga pendekatan tersebut adalah; Pendekatan Nashh *Qat'i*, Pendekatan *Qauli* dan Pendekatan *Manhaji*. Pendekatan Nashh *Qat'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* al-Qur'an atau Hadits untuk sesuatu masalah apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam *nashh* al-Qur'an ataupun Hadits secara jelas. Sedangkan apabila tidak terdapat dalam *nash* al-Qur'an maupun Hadits maka penjawaban dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*.

Pendekatan *Qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat

[17] *Ibid*, hlm. 4-5.

para imam mazhab dalam kitab-kitab fiqh terkemuka *(al-kutub al-mu'tabarah)*. Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqh terkemuka *(al-kutub al-mu'tabarah)* dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika pendapat (*qaul*) yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan *(ta'assur* atau *ta'adhdhur al-'amal* atau *shu'ubah al-'amal),* atau karena alasan hukumnya ('*illah*) berubah. Dalam kondisi seperti ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'adatun nazar*), sebagaimana yang dilakukan oleh ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaku terhadap pendapat ulama terdahulu yang telah ada bila pendapat tersebut sudah tidak memadai lagi untuk dijadikan pedoman.

Apabila jawaban permasalahan tersebut tidak dapat dicukupi oleh *nash qat'i* dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fiqh terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah)*, maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhaji*. Pendekatan *Manhaji* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*al-qawâidu l-ushûliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhaji* dilakukan melalui ijtihâd secara kolektif (*ijtihâd jama'i)*, dengan menggunakan metode: mempertemukan pendapat yang berbeda (*al-Jam'u wat taufiq),* memilih pendapat

yang lebih akurat dalilnya *(tarjihi),* menganalogikan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh *(ilhaqi)* dan *istinbathi*. Dalam masalah yang terjadi *khilafiyah* di kalangan imam mazhab maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *al-Jam'u wa al-Taufiq*.

Jika usaha *al-Jam'u wa al-Taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjihi* (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumenashinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqaran al-madhahib)* dan dengan menggunakan kaedah-kaedah ushûl fiqh perbandingan.[18]

Dari model perumusan fatwa pad MUI di atas, berikut keistimewaan metodologi ijtihâd masing-masing, mengarahkan kita pada satu kesimpulan bahwa penggunaan *Qiyâs* walau dalam bentuk dan spesifikasi berbeda adalah bagian dari cara *istimbat* hukum yang digunakan. Namun sejauh mana metode *Qiyâs* beroperasi dalam perumusan putusan-putusan, ketetapan-ketetapan, dan fatwa dari lembaga tersebut masih dirasa perlu, terutama bila dibanding dengan perjalanan dan perkembangan teori *Qiyâs* dalam kajian ilmu hukum Islam/ushûl al-fiqh. Tentu saja kita tidak bisa berharap

---

[18] Sholahudin al Aiyub, dalam "Rubrik Konsultasi agama" Http:// www. mui. or.id/mui _in.php.

bentuk penalaran ini muncul dalam setiap lembaran putusan hukum yang berbentuk fatwa, karena motivasi fatwa itu sendiri lebih kepada kepentingan praktis. Namun oleh karena itu pula berbagai asumsi bisa muncul.

Asumsi yang berusaha penulis bangun dalam melihat fatwa-fatwa yang telah diputuskan adalah bahwa MUI menggunakan Qiyâs sebagai salah satu metode *istinbath* hukum. Namun demikian, sejauhmana Qiyâs mempengaruhi putusan/fatwa tersebut adalah perkara lain yang bisa diamati dari beberapa perspektif, di antaranya melacak dan menggali informasi dari pelaku/subjek yang terlibat dalam berbagai keputusan hukum yang ditetapkan. Hal ini memiliki muatan subjektifitas yang sangat tinggi. Bentuk lain, adalah dengan mengamati dan meneliti hasil putusan/atau fatwa yang ditetapkan oleh organisasi/lembaga tersebut. Dalam hal ini, prediksi hanya dapat dilakukan bila ada faktor eksternal yang dijadikan ukuran, yang dalam hal ini adalah teori-teori yang dimapankan dalam analisa terhadap metodologi Qiyâs.

Penulis, dalam buku ini, lebih menitik beratkan pada bentuk yang kedua, yaitu meneliti hasil putusan/fatwa hukum setelah terlebih dahulu melakukan analisis terhadap teori Qiyâs yang berkembang dalam ilmu *ushûl al- fiqh*. Oleh karena itu, dari bangunan asumsi yang tercermin dalam latar belakang diatas, penulis merumuskan beberapa

point yang dapat diidentifiksi sebagai rumusan pembahasan buku ini, yaitu: *Pertama,* Bagaimana Pembentukan Metodologi Qiyâs bagi Pembentukan Hukum Islam ? dan Bagaimana Penerapan metodologi Qiyâs Oleh MUI dalam merumuskan fatwa hukum ?

B. Kerangka Pikir

Indonesia adalah Negara Kesatuan berbentuk Republik, dengan warga Negara yang majemuk. Dalam hal agama yang dianut, Islam adalah agama yang dianut oleh mayoritas warga Negara Indonesia.[19] Kenyataan ini memiliki banyak implikasi, diantaranya adalah bahwa setiap pemeluk agama memiliki keinginan yang inheren untuk melakukan sesuatu yang dianggap benar menurut keyakinan agamanya. Dalam hal tidak semua pemeluk agama mengerti ajaran agamanya, maka diperlukan otoritas yang diakui setidaknya secara pribadi untuk menyampaikan ajaran tersebut. Dalam Islam, pemberian informasi atas ajaran agama ini secara umum dikenal dengan istilah "fatwa".

Istilah ini digunakan oleh tokoh-tokoh agama dan ilmuan Islam hampir tidak bisa dibatasi dalam cabang ilmu tertentu. Ia hanya dilihat dari pola "ada masalah/ pertanyaan yang kemudian diberikan jawaban, maka

---

[19] Berdasarkan sensus 2010, 87,18% penduduk Indonesia beragama Islam.; http://id.wikipedia.org/wiki/Agama_di_Indonesia (diakses pada tanggal 30 Januari 2012).

jawaban tersebut adalah fatwa". Jarang dilakukan klasifikasi walaupun sesungguhnya klassifikasi tersebut ada apakah solusi/jawaban atas masalah keyakinan (*I'tiqad*) dinamakan fatwa atau bukan. Ataukah fatwa hanya berkenaan dengan masalah-masalah *'amaliyah* yang menjadi domain ilmu Fiqh.

Adapun sebelum fatwa diberikan, para ahli/ulama'/ ilmuan, melakukan serangkaian penelitian dengan menggunakan metode-metode yang telah ditetapkan dalam metodologi penggalian hukum (*istinbath*). *Qiyâs,* adalah salah satu metode yang digunakan dalam hal tidak ditemukan jawaban pada Al-Qur'an, Sunnah, dan *Ijma'*. Aktifitas penalaran menggunakan metode penalaran hukum tersebut dalam tradisi pemikiran hukum Islam dikenal denga*n Ijtihâd*.

Teori-teori seputar *Ijtihâd, Qiyâs*, dan Fatwa dalam kajian hukum Islam tidak sepenuhnya seragam. Terdapat berbagai perbedaan yang prinsip dalam penerimaan dan penggunaan teori-teori tersebut dalam tradisi pemikiran hukum Islam, yang telah terjadi sejak awal formulasinya. Keadaan ini di satu sisi merupakan sebuah dinamika yang memiliki nilai positif dan layak diapresiasi. Namun di sisi lain, guna kepentingan praktis, harus ada kualifikasi dan verifikasi teoritis, yang bisa saja berakibat penolakan atau setidaknya mengabaikan sebagian dan menerima sebagiannya. Usaha untuk melakukan kualifikasi dan

verifikasi tersebut merupakan sebuah usaha dalam penelitian ini untuk membangun perspektif. Sedangkan teori yang dihasilkan, merupakan *grand theory* untuk melihat gejala-gejala nyata. Pada tahap selanjutnya, keberadaan tiga organisasi yang dijadikan objek dalam penelitian ini, merupakan penghubung bagi adanya putusan hukum atau fatwa, yang didalamnya konsep-konsep Qiyâs mungkin ada dan dilaksanakan. Dalam struktur teori, keduanya disebut *middle theory* dan *apply theory*.[20]

1. *Ijtihâd, Qiyâs* dan Fatwa

Ijtihâd adalah kata arab dalam bentuk *masdar* dari kata *ijtahada*, dengan kata dasar ج-هـ-د yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh[21] atau mengerahkan segala daya upaya untuk mencapai suatu tujuan[22]. Dijelaskan oleh Sayyid Muhammad Musa Tuwana[23] dan Wahbah al-Zuhaily[24] bahwa kata dasar ج-هـ-د dan semua

---

[20] Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 129.; Deddy Mulyana menafikan ada teori yang bisa digunakan untuk melihat realitas dalam ilmu komunikasi dan ilmu sosial lainnya. Menurutnya hanya perspektif yang bisa melakukan hal tersebut setelah menghasilkan kesimpulan berupa teori. Lihat: Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 3 dan seterusnya.

[21] Warson Munawwir, *al-Munawwir* (Yogjakarta,UPBIK, 1984), hlm. 234.

[22] Muhammad Abu Zahrah. *Usuhl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), hlm.379.

[23] Sayyid Muhammad Musa Tuwana, *al-Ijtihâd wa mâdza Hajâtunâ ilaihi fi hâdza al-`Ashr* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1973), hlm. 97.

[24] Wahbah Al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Juz.II. (Damasqus: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 1065.

kata yang berasal dari kata dasar ini, biasanya dipakai untuk arti yang berhubungan dengan suatu pekerjaan yang tidak biasa/berat, keadaan yang memberatkan atau tidak disenangi. Kata ini telah menjadi istilah teknis dikalangan para ahli hukum/para Yuris terutama para ahli *Ushûl Fiqh*.

Ijtihâd yang telah menjadi istilah teknis ini, oleh para ulama didefinisikan dalam bentuk dan redaksi yang sangat beragam namun pada intinya adalah sama. Ibn Qayyim al-Jauziyyah; 'tidak ada perbedaan pendapat bahwa ilmu itu berarti pengetahuan (*al-ma'rifah*) yang diperoleh dari dalil, tanpa dalil ia hanyalah *taqlîd*'[25], mengisyaratkan bahwa ijtihâd adalah keseluruhan dari aktivitas ilmiah dalam usaha mendapatkan pengetahuan lewat dalil-dalil, sebagai lawan dari taqlid. Al-Syirazi memberi definisi meluangkan kesempatan dan mengerahkan segenap kemampuan dalam mencari ketentuan hukum Syar'i,[26] Al-Subki[27] dan al-Âmidî memberi definisi yang lebih mengarah pada kedudukan hukum hasil ijtihâd dan lapangan ijtihâd, yaitu pengerahan kemampuan seorang Yuris untuk memperoleh sangkaan kuat (*Zhan*) adanya hukum, lebih jelas lagi Abd al-Wahhab Khallaf[28] memberi

---

[25] Muhammad bin Abu Bakr Ayyub (lebih dikenal dengan, dan selanjutnya disebut, ibn Qayyim al-Jauziyyah), *A'lâmu l-Muwaqqi'în 'an Rabbi l-'Âlamîn*, Vol.2 (Riyad: Dar ibn al-Jauziy, 1423 H), hlm. 12.

[26] Al-Syirazi, *al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh* (Surbaya: Mathba`ah al-Hidayah, tth.), hlm. 70

[27] Al-Subki, *Jam'u l-Jawâmi'*, Juz.II. (Bairut: Dar al-Fikr, 1982), hlm. 379.

[28] Abdul Wahhab khallaf, '*Ilm Ushûl al-Fiqh* (Cairo: al-Dar al-Kuwaitiah, 1968),

definisi, pengerahan kemampuan untuk menghasilkan hukum Syar'i dari dalil-dalilnya secara terinci. Dan diperjelas oleh Abu Zahrah[29] atau dalam aplikasinya.

Dari beberapa definisi di atas secara umum dapat disimpulkan bahwa ijtihâd adalah penalaran maksimal seorang Yuris untuk memperoleh prediksi logis atau estimasi hukum dalam masalah aktual yang secara jelas tidak ada pernyataan *Nash* dalam al-Qur'an, al-Hadits ataupun ijma'.

Qiyâs, adalah bentuk penalaran sistematis dalam hukum.[30] Definisi praktis *Qiyâs* telah banyak dirumuskan oleh para ahli hukum, namun meminjam istilah Ahmad Hasan 'penuh teka-teki'.[31] Pernyataannya tersebut dibuktikan dalam karyanya, yang bahkan dalam definisi terminologis *Qiyâs* tidak menemukan kesepakatan. Yang disepakati dalam teori Qiyâs sementara ini hanya berkenaan dengan unsur-unsur *Qiyâs,* yaitu; *ashl*, *furu',* hukum *'ashl,* dan *'illat.*

Di antara para peneliti yang telah mengkaji seputar Qiyâs antara lain Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*,[32] yang menyimpulkan

---

hlm. 216.

29 Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl* ..... hlm. 379.

30 Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), hlm. 5.

31 *Ibid*, hlm. 115.

32 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,*london: Oxford University Press, 1959. Topik yang sama lihat Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law,* United kingdom: Cambridge University Press,

bahwa *Qiyâs* dalam hukum Islam berasal dari *Qiyâs* yang ada dalam agama Yahudi. Tetapi Schacht tidak menjelaskan bagaimana proses masuknya gagasan tentang *Qiyâs* yang ada dalam agama Yahudi tersebut masuk atau tepatnya diadopsi oleh para ahli hukum Islam.[33]

Berbeda dengan Schacht, Ahmad Hasan dalam *The Early Development of Islamic Jurisprudence*,[34] mengatakan bahwa *Qiyâs* yang ada dalam *ushûl al-fiqh* bukan berasal dari agama Yahudi atau budaya asing lainnya, melainkan ia muncul sebagai desakan kebutuhan sosial masyarakat Arab Islam. Tapi perlu penjelasan lebih lanjut mengenai proses pembentukan *Qiyâs* tersebut sampai pada tingkat kematangannya seperti sekarang ini. Bisa jadi dalam perkembangannya *Qiyâs* mendapat pengaruh dari budaya asing.

Di kalangan *ushûliyyin* sendiri, perbedaan definisi hampir memenuhi seluruh ruang teori Qiyâs, baik dari

---

2005. Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law,* (Great Britain: Curzon Press, 1999).

[33] Tampaknya Agus Triyanta berusaha memberikan penjelasan proses masuknya qiyâs dalam hukum Islam. Menurutnya, upaya sistematisasi qiyâs oleh Sysyâfi'î terjadi setelah terjadi interaksi dengan murid-murid Abu Hanifah, di mana Abu Hanifah adalah orang yang telah mempelajari Teologi dan berhubungan intens dengan para Rabbi Yahudi Kufah. Agus Triyanta, "Greek Philosophy And Islamic Law (The Influence of Aristotle's Logic on Analogical *Qiyâs* in Sysyâfi'î's *Risala*)", dalam *Logika*, no.6, Volume.5 Juli 2001, hlm. 28.

[34] Lihat Ahmad Hasan, *The Early Develofment of Islamic Jurisprudence,* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), dan *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986).

definisi etimologi dan terminology, syarat[35], rukun dan bahkan operasional penalaran inter kelompok penalaran.

Adapun fatwa, menurut Rohadi Abdul Fatah berarti "jawaban suatu kejadian (memberikan jawaban yang tegas terhadap segala peristiwa yang terjadi dalam masyarakat).[36] Ibn Qayyim al-Jauziyyah, dengan bahasa khasnya yang indah mengungkapkan posisi *fuqaha'*; "…. para fuqaha' Islam, yaitu orang yang fatwanya meluncur dari ucapan mereka, beredar diantara manusia. Mereka diistemewakan karena menggali hukum-hukum, menjadi tujuan untuk merentangkan kaidah halal dan haram, maka kedudukan mereka di bumi laksana bintang di langit, yang menunjuki segala yang melata (untuk keluar) dari kegelapan. hajat manusia kepada mereka lebih besar dari hajat mereka kepada makanan dan minuman, ketaatan kepada mereka lebih dikedepankan (*afrad*) bagi manusia dibanding ketaatan mereka kepada ibu dan bapak mereka…..".[37] Dari ungkapan ini, Ibn Qayyim seolah mau menegaskan

---

[35] Pembicaraan rinci tentang syarat fatwa sebagaimana juga diakui Ahmad Hasan- hanya dibahas oleh kalangan Hanafiyah; seperti al-Bazdawi yang mengetengahkan 4 syarat, sedangkan al-Syarakhshi membicarakan panjang lebar 5 syarat . Lihat: al-Bazdawi, *Ushûl al-Bazdawi,* dalam margin 'Abd al-'Aziz bin ahmad al-Bukhari, *Kasyfu l-asrâr 'an Ushûli Fakhri l-Islam al-bazdawi*, Juz.3 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, tanpa tahun), hlm. 301-344.; Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, juz. 2 (India: Lajanah Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyyah, tanpa tahun), hlm. 149.

[36] Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), hlm. 7.

[37] Ibn Qayyim al-Jauziyyah,Muhammad bin Abu Bakr Ayyub. *A'lâmu l-Muwaqqi'în 'an Rabbi l-'Âlamîn*, Vol.2. (Riyadh: Dar ibn al-Jauziyy, 1423 H), hlm. 14.

bahwa fatwa adalah ucapan tentang halal-haram (hukum) yang keluar dari seorang yang menggali hukum, dan mengurainya berdasarkan kaidah-kaidah penggalian/ *istinbath* hukum.

2. Fatwa/keputusan Hukum MUI

Permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia diperhatikan dan berusaha semaksimal mungkin dicarikan solusinya. Permasalahan tersebut sangat kompleks, meliputi seluruh bidang kehidupan masyarakat, baik dalam perilaku beragama keyakinan/I'tiqad, ibadah, mu'amalah, akhlak/ perilaku, maupun masalah-masalah sosial kemasyarakatan, seperti politik, relasi sosial, dan lain-lain. MUI merupakan lembaga sosial keagamaan yang menyediakan ruang dalam gerakan organisasinya untuk merespons masalah-masalah tersebut.

MUI merespons masalah yang muncul, baik diajukan atau tidak, melalui sebuah komisi yang disebut dengan Komisi Fatwa. Tanggapan dari komisi Fatwa tersebut terbit dalam konsideran fatwa. Namun terkadang konsideran fatwa yang dimaksud bukan merupakan ketetapan hukum, melainkan rekomendasi atau nashihat. Fatwa dalam MUI tidak hanya meliputi masalah-masalah yang cara pengambilan keputusannya harus melewati metode penetapan hukum *Qiyâs*. Oleh karena itu, seleksi terhadap jenis keputusan, rekomendasi, atau nashihat terhadap fatwa yang diterbitkan MUI menjadi prioritas.

3. Implementasi penggunaan Metode *Qiyâs* yang tercermin dalam Fatwa

Membicarakan implementasi metodologi yang digunakan hingga ditetapkan sebuah solusi hukum berarti membicarakan prosedur penalaran yang tidak hanya bersifat teknis dan konkret, namun juga bersifat dinamis dan abstrak. Mohammad Atho Mudzhar telah melakukan studi atas pemikiran hukum Islam oleh MUI, yang dalam salah satu hasil studinya ditetapkan bahwa secara metodologi, fatwa-fatwa MUI tidak mengikuti pola-pola tertentu.[38] Dilihat dari beberapa sample yang diujinya, terlihat bahwa MUI juga menggunakan penalaran *Qiyâs,* yang walaupun tidak dijelaskan apakah *Qiyâs* bermakna perluasan hukum yang berarti termasuk didalamnya diskusi tentang system penentuan *'illat* yang tersembunyi di luar teks, atau hanya khusus untuk analogi. Misalnya, tentang kehadiran orang Islam pada perayaan Natal, yang oleh MUI diputuskan haram. Penalaran yang digunakan adalah penggunaan kaidah 'menghindari *mafsadat* (kerugian) lebih diutamakan daripada memburu mashlahat (keuntungan).[39] Bentuk penalaran ini adalah implementasi penalaran induktif, yang pada awalnya merupan observasi terhadap kasus-kasus parsial, seperti menyisir rambut ketika *ihram*, berkumur-kumur dan

[38] Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta:INIS, 1993), hlm. 139.

[39] *Ibid*, hlm. 121.

memasukkan air ke hidung, menjual senjata bagi orang yang diduga akan berbuat jahat, berbohong untuk melindungi orang yang akan dianiaya, dan banyak kasus parsial lain, yang kemudian digeneralisasikan pesan umum dari setiap kasus tersebut, yaitu perbuatan yang akan berakibat buruk adalah dilarang, walaupun bisa memperoleh untung atau kebaikan bila dilakukan. Maka dalam kasus yang difatwakan tersebut, kemudharatan yang ingin dihindari oleh majlis adalah kerusakan iman.

Pada kasus lain, sebagaimana yang diteliti oleh Aunur Rohim Faqih, Budi Agus Riswandi, dan Shabhi Mahmashani, tentang perlingungan HKI (Hak Kekayaan Intelektual), MUI menggunakan pola ijtihâd yang disebut *Qiyâs* (*Ta'lili*), yang diartikan sebagai "satu pola ijtihâd di mana Mujtahid berpegang pada adanya *illat* yang sama".[40] Berbeda dengan Mohammad Atho Mudzhar, penelitian ini memberi sedikit ruang untuk menganalisa prosedur penggunaan *Qiyâs,* yang dianggap tidak lengkap dalam mengambil *illat* (*masalik al-'illah*). Kritik yang diajukan adalah berkenaan dengan pembajakan, yang diprediksi sebagai *'Illat* oleh para peneliti ialah apabila *'illat*-nya adalah pembajakan, dan pembajakan itu sendiri adalah salah satu "perbuatan" yang tidak disebutkan dalam *nash,* yang berarti harus melewati proses perluasan hukum, maka kejahatan terhadap kekayaan intelektual didasarkan pada *Qiyâs 'ala al-Qiyâs*.

---

[40] Aunur Rohim Faqih, Budi Agus Riswandi, dan Shabhi Mahmashani, *HKI, Hukum Islam dan Fatwa MUI* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), hlm. 59.

C. Metodologi Kajian

Kajian dalam buku ini, merupakan kajian kepustakaan (*Library Research*), yang dioperasikan untuk mengeksplorasi dan mengeneralisasikan dokumen-dokumen yang berkenaan dengan sejarah, *Shart*, *rukn*, dan teori-teori seputar *Qiyâs,* keputusan-keputusan hukum oleh lembaga-lembaga hukum, yang berupa teori-teori, konsep-konsep, atau pernyataan-pernyataan tertulis para ahli berkenaan dengan masalah yang dibahas, yang disajikan dalam bentuk deskriptif, untuk kemudian dianalisis menggunakan metode berfikir deduktif dan induktif.[41]

Sumber data yang dipergunakan dalam kajian buku ini dikelompokkan dalan dua kelompok, sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer terdiri dari karya-karya yang secara khusus meneliti tentang dan menitik beratkan pada tema Qiyâs dan fatwa-fatwa/keputusan-keputusan hukum, khususnya terkait MUI. Untuk karya penelitian, seperti karya Sulaiman Abdullah yang berjudul *Konsep al-Qiyâs Imam Syafi'i dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, yang kemudian diterbitkan dengan judul: *Dinamika*

[41] Metode kualitatif adalah serangkaian prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif, yakni data-data yang tidak bisa diukur atau dinilai dengan angka-angka secara langsung. lihat; Robert bogdan, dkk, *Pengantar Metoda Penelitan Kualitatif*, terj. Arief Furqon (Surabaya: Usaha Nasional, 1992), hlm. 21.; Bandingkan dengan, Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 1996), hlm. 2-8.

Qiyâs dalam Pembaharuan Hukum Islam (Kajian Qiyâs Imam Syafi'i).[42] karya Ahmad Hasan tentang Qiyâs dapat diajukan dalam data jenis ini, yaitu *Analogical Reasoning in Islamic Yurisprudence*. Karya ini dalam edisi terjemahan berbahasa Indonesia berjudul: *Qiyâs; Penalaran Analogis di dalam Hukum Islam*.[43]

Data Primer bentuk Putusan hukum/fatwa; Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011). Sepanjang masih termasuk dalam kurun waktu yang dibatasi dalam penelitian Ini, maka putusan hukum atau fatwa MUI di tingkat tertinggi yang terdapat dalam situs resmi MUI adalah termasuk dalam data primer.

Data sekunder, adalah segala jenis dokumen yang mendukung data primer, yang dalam hal ini karya-karya ushûl al-fiqh dan karya-karya lain yang terkait dengan MUI serta situs-situs resmi yang bisa digunakan untuk mendukung analisis. Dalam hal ini, sebagian sumber layak untuk disebutkan; *al-Risalah* karya Al-Shafi'i, *al-Muwatta'* Karya Malik, *Kitab al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fiqh* karya Abu Husain al-Basri, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam*

---

[42] Sulaiman Abdullah, *Dinamika Qiyâs dalam Pemabaharuan Hukum Islam (Kajian Qiyâs Imam Syafi'i)*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996).

[43] Kedua versi yang ada pada penulis: Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986).; Ahamad Hasan, *Qiyâs; Pelaran Analogis di dalam Hukum Islam*, terj. Widyawati (Bandung:Pustaka, 2001).

di Indonesia, 1975-1988, yang merupakan edisi alih bahasa dari Disertasi Mohammad Atho' Mudzhar yang berjudul: *Fatwas of Council of Indonesian 'Ulama': A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia, 1975-1988*.

Data sekunder untuk sumber yang berkaitan dengan *ushûl al-fiqh*, sumber utamanya adalah *Al-Risalah* karya al-Shafi'i, *al-Muwatta'* karya Malik, *Kitab al-Mu'tamad Fi Ushûl al-Fiqh*, karya Abu Husain al-Basri dan buku-buku lain yang relevan.

Karya al-Shafi'i dipilih karena karya itu merupakan buku *ushûl al-fiqh* pertama dan secara cukup jelas memperlihatkan konsep *Qiyâs*.[44] Sedangkan *Al-Muwatta'*, meskipun secara umum merupakan buku kumpulan hadits, namun buku tersebut memuat metodologi penalaran hukum Mâlik, yang secara implisit memberikan gambaran awal terhadap perkembangan konsep.[45] Schacht, sejauh pengetahuan penulis adalah orang pertama yang meyakini bahwa *Qiyâs* dalam *ushûl al-fiqh* berasal dari konsep tafsir Bibel Yahudi. Sedangkan Ahmad <u>H</u>asan melakukan penelitian tentang *Qiyâs* dan dalam beberapa hal kesimpulan penelitiannya berbeda pandangan dengan Schacht.

Untuk sumber utama tentang *Qiyâs* yang digunakan oleh setiap lembaga yang diteliti, penulis menggunakan

---

[44] Muhammad bin Idris al-Sysyâfi'î, *al-Risalah* (Beirut:Dar al-Fikr, tanpa tahun), hlm. 476-503.

[45] Muwatta' memiliki banyak riwayat, sementara ini yang ada di tangan penulis (1) riwayat yahya bin yahya al-laithi, (2) riwayat Abi Mush'ab al-Zuhri, dan (3) riwayat Muhammad bin al-Hasan al-Shaibani.

situs-situs resmi dan buku-buku, diantaranya *Ahkamal Fuqaha', Solusi Hukum Islam,* dll. Sedangkan untuk sumber sekunder, digunakan dokumen-dokumen tertulis yang relevan dan terkait dengan tema yang sedang diteliti.

Kajian buku ini mengkaji basis epistemologis *Qiyâs*. Pendekatan yang akan dipakai adalah pendekatan sejarah dan filsafat. Epistemologi adalah salah satu cabang filsafat. Objeknya adalah membahas tentang sejumlah konsep, prinsip dasar dan aktivitas untuk memperoleh pengetahuan dalam suatu era sejarah tertentu.[46] Pendekatan filsafat digunakan untuk mengkaji struktur-struktur pembentuk dan memetakan aliran-aliran pemikiran hukum yang menggunakan *Qiyâs,* yang pada gilirannya diharapkan dapat diketahui basis epistemologinya. Berkaitan dengan muatan tema-tema yang dibicarakan dalam *Qiyâs,* pendekatan konseptual *analitik*, yaitu berusaha untuk mendapatkan karakteristik tertentu dalam data yang diperoleh. Namun tidak menutup kemungkinan dalam perjalanan analisa, akan ditetapkan sebuah perspektif yang merupakan hasil konstruksi ulang (rekonstruksi) teori-teori penalaran *Qiyâs*. Rekonstruksi tersebut mungkin terjadi dengan cara melakukan pemetaan atas tema-tema dalam pemikiran hukum Islam[47]

---

[46] Hardono Hadi, *Epistemologi,* (Jakarta: Kanisius, 2005), hlm. 55.

[47] Pembacaan terhadap bidang-bidang pengetahuan ditekankan Fazlur Rahman agar menjadi system penataan ulang/*Systemic Reconstruktion*, dalam penelitian ini merupakan bagian dari pendekatan konseptual-analitik;

Terhadap data-data yang terkait dengan penggunaan *Qiyâs* oleh MUI, usaha terpenting yang harus dilakukan adalah menentukan tipologi pemikiran hukum dengan memanfaatkan karakteristik yang menyamakan dan batas perbedaan individu atau kelompok pemikir. Oleh karena itu, pendekatan Tipologis[48] menjadi dominan dalam penelitian ini.

Setelah data terkumpul maka akan dilakukan langkah analisa data sebagai berikut. *Pertama*, reduksi data. Langkah ini berguna untuk mensimplikasi data menjadi pokok-pokok tertentu dengan mengambil intisari data agar ditemukan tema pokok, fokus masalah, karakteristik dan pola-pola tertentu. Langkah ini juga berguna sebagai verifikasi terhadap timbunan data. *Kedua,* menganalisis data. Langkah ini merupakan lanjutan dan berhubungan dengan langkah pertama, di mana hasil reduksi dan verifikasi kemudian dianalisis untuk mendapatkan tipe, pola, kesimpulan, atau generalisasi. *Ketiga*, data yang terkumpul juga dianalisis menggunakan teknik *analisis isi.* Teknik ini sebenarnya juga merupakan langkah pertama untuk memperoleh substansi-substansi pemikiran dari keseluruhan data.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1993), hlm. 182-198.

[48] Bentuk pendekatan tipologis adalah mengamati pola atau sifat khas dari pemikiran individu atau kelompok. Lihat: Mariasusai Dhavamoni, *Fenomenologi Agama*, terj. Kelompok Studi Agama "Driyarkara" (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 29-30.

Dari data yang terkumpul, dan kemudian dilakukan langkah-langkah analisis dengan pendekatan-pendekatan yang telah digariskan, maka dilakukan penyajian. Penyajian dilakukan dengan teknik deskriptif. Deskripsi ini meliputi data yang telah ditetapkan, dan juga menyertakan analisa-analisa yang dijalankan. Dengan demikian, sifat penelitian ini secara keseluruhan disebut *deskriptif-analitik-filosofis*.

D. Sistematika Buku

Sistematika secara keseluruhan buku ini akan diuraikan dalam lima (5) bab, yaitu: Bab I berisi Pendahuluan, yang memuat latar belakang, kerangka pikir, metodologi kajian, dan sistematika buku.

Bab II berisi pembahasan seputar tinjauan *qiyâs*. Sub bab ini berisi pembahasan seputar ijtihad dan fatwa, Historisitas *qiyâs*.

Selanjutnya Bab III berisi penjelasan seputar nomenklatur *qiyâs*, yang berisi uraian seputar kasus asal pembentukan *qiyâs*, kasus cabang pembentuk *qiyâs*, dan *'Illat* pembentuk *qiyâs*. Sementara Bab IV berisi seputar metodologi *qiyâs* dalam fatwa MUI. Sub bab yang diuraikan meliputi senerai historis MUI, eksistensi fatwa MUI, Prosedur penetapan fatwa hukum dan Implementasi *qiyâs* dalam bidang ibadah.

Teakhir, Bab V berisi penutup yang mencakup kesimpulan dan catatatan rekomendasi.[]

BAB II

TINJAUAN QIYÂS

A. *Ijtihâd* dan Fatwa

Secara sederhana ijtihâd dipahami sebagai sebuah upaya penalaran dan penafsiran (*reasoning and interpretation*).[1] Pemahaman sederhana inilah yang diterima dan dijalankan ilmuan Muslim awal sebelum diformulasikan dan disistematiskan pada masa al-Syâfi'î dan masa-masa selanjutnya.

Ijtihâd adalah kata arab dalam bentuk masdar dari kata *ijtahada*, dengan kata dasar ج–ه–د yang berarti berusaha dengan sungguh-sungguh[2] atau mengerahkan segala daya upaya untuk mencapai suatu tujuan[3].

---

1 United State Institute of Peace, *Ijtihâd: Reinterpreting Islamic Principles for the Tenty-first Century,* edisi Special Report, no.125 (Washington DC: USIP, 2004), hlm. 2.

2 Warson Munawwir, *al-Munawwir* (Yogjakarta,UPBIK, 1984), hlm. 234.

3 Muḫammad Abu Zahrah. *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), hlm. 379.

Dijelaskan oleh Sayyid Muhammad Musa Tuwana[4] dan Wahbah al-Zuhaily[5] bahwa kata dasar ج–هـ–د dan semua kata yang berasal dari kata dasar ini, biasanya dipakai untuk arti yang berhubungan dengan suatu pekerjaan yang tidak biasa/berat, keadaan yang memberatkan atau tidak disenangi. Kata ini telah menjadi istilah teknis dikalangan para ahli hukum/para Yuris terutama para ahli Ushûl Fiqh.

Ijtihâd yang telah menjadi istilah teknis ini, oleh para ulma didefinisikan dalam bentuk dan redaksi yang sangat beragam namun pada intinya adalah sama. Ibn Qayyim al-Jauziyyah; 'tidak ada perbedaan pendapat bahwa ilmu itu berarti pengetahuan (*al-ma'rifah*) yang diperoleh dari dalil, tanpa dalil ia hanyalah *taqlid*'[6], mengisyaratkan bahwa ijtihâd adalah keseluruhan dari aktivitas ilmiah dalam usaha mendapatkan pengetahuan lewat dalil-dalil, sebagai lawan dari taqlid. Al-Shirazi memberi definisi meluangkan kesempatan dan mengerahkan segenap kemampuan dalam mencari ketentuan hukum Syar'i[7]. Al-Subki[8] dan al-Âmidî memberi definisi yang lebih

---

[4] Sayyid Muḫammad Musa Tuwana, *al-Ijtihâd wa maza Hajatuna ilaih fi haza al-Asr* (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadîtsah, 1973), hlm. 97.

5 Wahbah Al-Zuhaili, *Usuhl al-Fiqh al-Islami*. Juz.II. (Damasqus: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 1065.

[6] Muḫammad bin Abu Bakr Ayyub (lebih dikenal dengan, dan selanjutnya disebut, ibn Qayyim al-Jauziyyah), *A'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Vol.2 (al-Riyadh: Dar ibn al-Jauziyy, 1423 H), hlm. 12.

[7] Al-Syirâzî, *al-Luma fi Ushûl al-Fiqh* (Surbaya: Mathbaah al-Hidayah, tth.), hlm. 70

[8] Al-Subki, *Jam'u l-Jawâmi'*, Juz.II. (Bairut: Dar al-Fikr, 1982), hlm. 379.

mengarah pada kedudukan hukum hasil ijtihâd dan lapangan ijtihâd, yaitu pengerahan kemampuan seorang Yuris untuk memperoleh sangkaan kuat *(Zhann)* adanya hukum, lebih jelas lagi Abd al-Wahhab Khallaf[9] memberi definisi, pengerahan kemampuan untuk menghasilkan hukum Syar'i dari dalil-dalilnya secara terinci. Dan diperjelas oleh Abu Zahrah[10] dalam aplikasinya.

Ijtihâd adalah instrument terpenting dalam sistem hukum Islam untuk bertahan di segala tempat dan segala kondisi. Karena hukum terikat dengan kaidah "perubahan tempat dan waktu menghendaki perubahan status hukum".[11] Ia merupakan langkah harmonisasi antara nilai absolute wahyu dengan relativitas akal. Seluruh sumber hukum setelah al-Qur'an dan al-Sunnah, baik ijma' dan Qiyâs sebagai sumber yang disepakati, maupun *istiḫsân*, *istislah*, dan lain-lain, merupakan representasi dari ijtihâd.[12] Diskusi tentang ijtihâd kontemporer diwarnai dan dihubungkan dengan kondisi sosial dan peradaban umat Islam, di mana kemunduran umat Islam setelah berakhirnya kejayaan Abbasiyah dikaitkan dengan inovasi pemikiran melalui ijtihâd yang terhenti. Secara teknis,[13]

---

[9] Abdul Wahhab Khallaf, '*Ilm Ushûl al-Fiqh* (Cairo: al-Dar al-Kuwaitiah, 1968), hlm. 216.

[10] Muḫammad Abu Zahrah, *Ushûl* ..... hlm. 379.

[11] Muḫammad Tahir al-Qudri, *Ijtihâd; Meaning, Application and Scope* (Lahore: Minhajul Qur'an Press, 2007), hlm. 29.

[12] Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Yurisprudence*

[13] Hampir seluruh karya ushûl al-fiqh membahas tentang definisi ijtihâd, baik dalam satu bagian tertentu atau disisipkan dalam tema-tema lain.

ijtihâd seperti disimpulkan al-Zuhaili- merupakan "*kegiatan penggalian hukum Syari'at dari dalil-dalil yang telah rinci*".[14] Kesimpulan ini merupakan hasil analisis terhadap berbagai definisi yang berusaha diajukan oleh para ahli dengan cara mengajukan satu dua keberatan terhadap definisi-definisi tersebut, diantaranya al-Âmidî,[15] penulis *Fawâtihi l-Rrahamût* dan komentarnya *Musallamu al-Tstsubût*,[16] Al-Ghazâli, dan ilmuan lain.

'Abd al-Karim al-Namlah memandang makna ijtihâd dari dua perspektif; *Pertama*, memandang maknanya sebagai sumber perbutan (*masdari*) dari orang yang melakukan ijtihâd, maka ia berarti "pengerahan kemampuan secara maksimal oleh ahli fiqh (*faqîh*) untuk memperoleh dugaan kuat (*Zhann*) terhadap hukum shara' yang bersifat 'amali, dari dalil-dalil yang rinci". Dengan definisi ini ia hendak menekankan bahwa Ijtihâd/kegiatan mengerahkan kemampuan maksimal, harus dilakukan oleh ahli fiqh, hanya dalam masalah-masalah *furu'*, dan

---

[14] Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islami*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 326.

[15] Ali bin Muḫammad al-Āmidi, *al- Iḫkâm*…, hlm. 197.

[16] Keduanya tergabung dalam satu format. *Fawâtihi al-Rrahamût* ditulis oleh 'Abd al'Ali Muḫammad bin Nizhamu l-Din Muḫammad al-Sahalawi, sedangkan *Syarh*-nya berjudul *Musallam al-tsubût* ditulis oleh Muhibbullah bin 'Abdu l-Syakûri l-Bihâri. Dalam tulisan ini, referensi ditulis dengan nama penulis *fawatih* saja, sedangkan judul buku ditulis '*Fawâtihu l-Rrahamût bi Syarhi Musallami l-tsubût*'. Ijtihâd didefinisikan dengan: (حكمشرعي ظني بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل), 'pengerahan segenap kemampuan oleh ahli fiqh dalam menghasilkan hukum Shar' yang Zhanni'. 'Abd 'Ali Muḫammad bin Nizham al-Dîn Muḫammad al-Sahalawi, *Fawâtihi l-Rrahamut bi Syarhi Musallami l-Tsubût*, Vol.2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), hlm. 404.

berkenaan dengan usaha penggalian hukum dengan menggunakan metodologi pemahaman teks/*istidlal*, atau menggunakan *qiyâs*, dan lain-lain. *Kedua*, melihat makna ijtihâd sebagai sifat yang melekat pada Mujtahid, maka ia bermakna "kemampuan memperoleh argument-argument hukum *syari'ah*".[17]

Al-Ghazali membahas ijtihâd dalam 3 kelompok kajian yang disebutnya sebagai *rukn*, yaitu; *Mujtahid* (subjek Ijtihâd), *Mujtahad fih* (objek ijtihâd), dan ijtihâd itu sendiri. Ijtihâd dalam pandangannya didefinisikan sebagai "*Pengerahan kemampuan secara maksimal oleh Mujtahid dalam memperoleh pengetahuan atas hukum-hukum syari'ah*".[18] Definisi sejenis ini dapat ditemukan di hampir semua ahli *ushûl* klasik. Tentang *mujtahid*, al-Ghazali membicarakan dua syarat,[19] yaitu:

1. Memiliki perangkat pengetahuan yang memadai terhadap empat hal yang merupakan tempat beradanya hukum; *al-Kitab*, *al-Sunnah*, *Ijma'*, dan *'aql*, yang memungkinkan mujtahid menggunakannya untuk memperoleh pengetahuan zhann pada hukum-hukum syari'at. Sarana pengetahuan tersebut secara langsung berguna bagi mujtahid untuk mengetahui di

[17] 'Abd al-Karîm bin 'Ali bin Muḫammad al-Namlah, *al-Muhadzdzab fi...*, hlm. 2318-2319.

[18] Muḫammad bin Muḫammad al-Ghazâli, *Al-Mustasfa min 'Ilmi l-Ushûl* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), hlm. 527.

[19] Ibid, hlm. 527-531.

mana, menggunakan alat-alat apa dan bagaimana tata cara memperoleh hukum, yaitu memahami al-Qur'an, al-Sunnah dan ijma', mengenal sumber-sumber dalil, mengenal bahasa Arab dan *Ilm al-Nahw*, mengenal *nashikh* dan *mansukh*, dan mengenal ilmu hadits.

2. '*Adl* dan menjaga diri dari maksiat yang menggugurkan *'adalah* (sifat keadilannya).

Tatkala membicarakan *mujtahad fih*, al-Ghazali menyatakan bahwa wilayah ijtihâd adalah segala hukum syari'at yang tidak memiliki sandaran dalil *qath'i*. artinya ijtihâd tidak berlaku pada masalah-masalah penalaran logis (logika) dan teologi.[20] Perbedaan mendasar antara ijtihâd dan pengarahan kemampuan secara optimal pada bidang-bidang pemikiran, teologi dan kajian penalaran murni yang lain, adalah terletak pada nilai relatifitasnya. Artinya, ijtihâd yang dilakukan oleh seorang mujtahid, lalu ia fatwakan dan ternyata salah di kemudian hari tidak dianggap berdosa. Sedangkan dalam teologi dan penalaran logis, kebenaran itu tunggal. Apa bila salah menalar atau salah menetapkan nilai-nilai keyakinan maka dianggap berdosa dan bahkan kafir.

Para ulama membagi ijtihâd kedalam dua bagian yaitu:

---

[20] *Ibid,* hlm. 531.

1. Ijtihâd Sempurna, yaitu teknik ijtihâd yang hanya bisa dilakukan oleh sekelompok orang yang betul-betul mampu menggali hukum dan menetapkan hukum dari sumber aslinya secara independen dalam arti mereka tidak terpengaruh oleh metodologi ijtihâd pendahulunya dan betul-betul menggali hukum dengan metode sendiri yang orisinil, seperti yang telah dilakukan oleh para ulama Sahabat, Tabi'in dan para imam Madzhab seperti imam Maliki, Hanafi, Syâfi'î dan Ahmad bin Hambal dan termasuk juga al-Auza'i, al-Thabari dan imam Ja'far Shadiq dari golongan Syi'ah[21].

2. Ijtihâd pengembangan atau teknik ijtihâd yang dilakukan oleh ulama yang hanya mampu menerapkan dan mengembangkan metodologi atau mampu teori-teori hukum yang dihasilkan oleh pemula-pemulanya, seperti yang dilakukan oleh Abu Yusuf al-Anshari, Muhammad bin Hasan al-Syaibânî, Abul Hasan al-Karkhi dan Muhammad bin Abi Sahal al-Sarkhisi dari madzhab Hanafi, Abdullah Ziyad bin Abdurrahman al-Qurthubi, Isa bin Dinar Abd Rahman bin Qasim al-'Idqi dan Muhammad bin yahya al-Andalusi dari madzhab maliki, Abu

[21] Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*. Terj: Ahmad Sudjono (Bandung: PT. Al-Ma`arif, 1977), hlm. 145.

al-Ma'ali Abd al-Malik bin Abd Allah al-Juwainy, Abu Ibrahim al-Muzhanni, Abu al-Qasim al-Rafi'i dan Abu Zakaria al-Nawawi dari madzhab Syâfi'î, serta Ahmad bin Muhammad al-Barwasi dari madzhab Hambali.

Al 'Imrithi[22] dalam kitab Nazhmu l-Waraqât karangan Abu l- Ma'âli al-Juwaini yang dikenal dengan imam al-Haramain, mengklasifikasikan ijtihâd dengan melihat kepada validitas hukum yang dihasilkan yaitu kepada ijtihâd yang *valid* dan ijtihâd yang *invalid*. Pembagian ini didasarkan kepada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim[23] tentang pahala ganda bagi mujtahid yang valid dalam ijtihâdnya dan satu pahala bagi yang invalid dalam ijtihâdnya.

Sedangkan Mahmud Hilmi[24] membagi ijtihâd dengan melihat jumlah personil mujtahid dan kekuatan mengikat dan tidaknya hukum yang dihasilkan kedalam dua macam yaitu:

a. Ijtihâd Kolektif (*jama'i*) yaitu ijtihâd yang dilakukan oleh sekelompok ulama terhadap suatu

[22] Al-Imriti, *Tashîl al-Thuruqât li Nazmi l-Waraqât*. (Bandung: Shirkah al-Ma'arif, tth.), hlm. 3.

[23] Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Syarhi l-Nnawawi*. Juz.XII, XV. (Bairut: Dar al-Fikr, 1983), hlm. 13 dan al-Suyuti, *al-Jamî'u l-Shshaghîr fi Ahâditsi l-Bashîri l-Nazhîr* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tth.), hlm. 24.

[24] Mahmud Hilmi, *Nizhamu l-Hukmi l-Islami: Muqâranah bi l-Nnizhamu l-Mu'asirah*. (tt:Dar al-Huda, 1987), hlm. 225.

topik atau masalah hukum yang diajukan oleh ulil amri untuk dicari ketetapan hukumnya yang kemudian disepakti sebagai ketentuan hukum yang bersifat mengikat kepada setiap masyarakat secara umum.

b. Ijtihâd Individual (*fardi*) yaitu ijtihâd yang dilakukan oleh badan perseorangan yang mempunyai kapasitas dan kualifikasi yang memadai. Hasil ini sifatnya tidak mengikat atau tidak mempunyai kekuatan hukum kecuali pada pencetusnya.

Sesuai dengan pengertian teknis yang telah dikemukakan oleh para ulama' di atas, maka lapangan aplikasi ijtihâd adalah semua masalah realitas yang bisa dibedakan dalam dua kategori yaitu:

1. Masalah yang menyangkut materi hukum dalam arti nashh-nashh yang bisa menjadi lapangan aplikasi ijtihâd.
2. Masalah yang menyangkut kasus hukum yang membutuhkan penyelesaian dengan cara mengembalikan kepada sumber pokok yang telah disepakati yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah[25], karena setiap masalah dalam pandangan Islam telah ada ketentuan hukumnya[26] hanya ternyata mayoritas

[25] Al-Qur'an, 4 (al-Nisa':59).
[26] Al-Qur'an, 6 (al-An'am:38).

ketentuan tersebut tidak dijelaskan secara rinci terutama yang menyangkut masalah non akidah-ibadah (*mu'amalah*), bahkan tidak sedikit diantara masalah-masalah tersebut seperti masalah pidana, perdata, tata negara, hukum niaga dan lain sebagainya tidak ditemukan ketentuan yang jelas dalan nashh al-Qur'an dan al-Sunnah.

Mengenai masalah yang terkait dengan masalah hukum, diketahui bahwa dalam Syari'at Islam secara umum ada dua sifat materi hukum, yaitu:

1. *Qath'i* atau materi hukum yang menunjuk pada makna tertentu, dapat dipahami dengan gamblang dan tidak membutuhkan ta'wil.
2. Zhanni atau materi hukum yang menunjuk pada suatu makna dan dimungkinkan adanya makna lain [27].

Adapun *nash-nash* yang bisa menjadi lapangan ijtihâd adalah nashh yang *Zhanni* indikasi/*dalalah*nya, terdiri dari al-Qur'an atau al-Sunnah, atau nashh al-Hadits yang Zhanni eksistensi/*wurud*nya. Adapun tugas mujtahid terhadap nashh yang Zhanni eksistensinya adalah meneliti sanad sampai pada Nabi, sifat-sifat perawi dari segi kejujuran, keadilan, dan *thiqah*nya, dan terhadap materi hukum (*al-Hadits*) yang Zhanni

[27] Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushûl....*, hlm. 35.

indikasinya adalah memberi tafsir dan ta'wil, mencari kuatnya petunjuk terhadap makna yang dikehendaki, menyelamatkan apabila terjadi *ta'arrud*, menentukan bahwa materi hukum tersebut menunjuk pada salah satu hukum taklifi[28].

Sedangkan masalah yang menyangkut kasus hukum setelah dikembalikan pada sumber aslinya, maka dapat dibedakan kedalam masalah yang tidak bisa menjadi lapangan aplikasi ijtihâd dan masalah yang bisa menjadi lapangan aplikasi ijtihâd[29].

Masalah-masalah yang tidak bisa dijadikan lapangan aplikasi ijtihâd:

1. Kasus-kasus hukum yang ditetapkan nash secara pasti *qath'î* indikasi dan eksistensinya seperti kewajiban shalat dan zakat, dan kewajiban berpuasa di bulan Ramadhan[30] dan kewajiban menunaikan haji[31] atau yang ditetapkan dengan metode penalaran yang telah disepakati, seperti kaidah-kaidah umum yang dihasilkan dari nashh-nashh secara kumulatif, kohesif dan konprehensif seperti kaidah-kaidah *kulliyah* yang lima[32].

---

[28] *Ibid*, 216-217.; lihat juga, Wahbah Al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...,* hlm. 1081.

[29] Al-Syirâzî, *al-Luma'*.., hlm. 70-71.

[30] Al-Qur'an,2 (al-Baqarah: 43).

[31] Al-Qur'an,3 (Ali Imran: 97).

[32] Al-Madani, *Mawâtinu l-Ijtihâd fi Syari'ati l-Islâmyyiah. I*. (Kuwait: Maktabah al-Manar, tth.), 6-9.; lihat juga, Wahbah Al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh....,* hlm. 1080.

2. Kasus-kasus hukum yang tidak ada nashh akan tetapi para ulama telah sepakat mengenai ketetapan hukumnya atau kasus-kasus hukum yang tidak diketahui kejelasannya hukumnya dari agama[33] seperti memberikan seperenam bagian waris kepada nenek dan tidak sah perkawinannya wanita Islam dengan laki-laki non Islam.

Sedangkan kasus-kasus hukum yang bisa menjadi lapangan aplikasi ijtihâd yaitu:

1. Kasus-kasus hukum yang ada nashhnya tetapi indikasi dan eksistensinya diragukan (*Zhanni*). Kondisi ini bisa ditemukan pada hadits-hadits Ahad dan macam-macamnya.

   Sedangkan tugas mujtahid dalam masalah ini adalah meneliti keabsahan sanad dan menjelaskan petunjuk nash terhadap masalah yang akan diselesaikan.
2. Kasus-kasus hukum yang ditetapkan dengan *nashh qath'î* tetapi indikasi-*dalalah*-hukumnya tidak jelas. Kondisi ini bisa ditemukan dalam nashh-nashh al-Qur'an dan hadits mutawatir. Karena kadangkala, meskipun nashh-nashh tersebut menunjuk pada makna yang jelas (*Zhâhiru l-ma'na*) namun yang dimaksud bukanlah

[33] Al-Syirâzî, *al-Luma'*...., hlm. 71.

makna Zahirnya, dan juga kadangkala berbentuk kata *'âm*, *muthlaq*, *musytarak* dan *mutaradif*. Sedangkan tugas mujtahid dalam hal ini adalah menjelaskan makna dan memastikan petunjuknya pada salah satu hukum taklifi.

3. Kasus-kasus hukum yang ditetapkan dengan nashh qath'î tetapi eksistensinya diragukan. Keadaan ini bisa ditemukan pada hadits-hadits Ahad. Adapun tugas mujtahid dalam masalah ini adalah meneliti keabsahan sanadnya.
4. Kasus-kasus hukum yang tidak ada nash hukumnya dan ketetapan hukumnya belum pernah disepakati oleh para ulama. Dalam hal ini para ulama betul-betul melakukan ijtihâd, karena harus mencari ketentuan hukumnya dengan metode-metode penalarannya[34].

Ijtihâd adalah suatu pekerjaaan yang tidak semua orang dapat melakukannya, karena pekerjaan ini terkait langsung dengan hak-hak Syar'i (Allah dan RasulNya) dalam arti, setiap ketentuan hukum yang dihasilkan oleh seorang mujtahid adalah mewakili kehendak Tuhan, atau singkatnya ia adalah kepanjangan tangan Tuhan dalam mengatur hamba-Nya. Oleh sebab itu tidak salah kalau para ulama menetapkan syarat-syarat, meskipun syarat-

[34] A. Wahab Khallaf, *'Ilm Ushûl...,* 34-35.; lihat juga,Wahbah Al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...,* hlm. 1081.

syarat tersebut menurut Iqbal[35] hampir tidak mungkin direalisasikan pada badan perseorangan karena terlalu diidealkan dengan capaian-capaian masa lalu para imam madzhab.

Kedudukan hasil ijtihâd apabila dilihat dari produk hukumnya secara umum dapat dibagi ke dalam ijtihâd valid dan yang invalid, ini didasarkan pada pernyataan Nabi tentang pahala ganda bagi yang *valid* hasil ijtihâdnya dan satu pahala bagi yang *invalid*.[36]

Sedangkan apabila dilihat dari mengikat (*multazim*) dan tidaknya, hukum hasil ijtihâd adalah tidak mengikat kecuali kepada diri pencetusnya, dan tidak menjadi hujjah kepada seluruh ummat manusia dan tidak seorangpun yang wajib mengikuti dan bertindak sesuai dengan hasil ijthad tersebut[37], sebab masalah yang telah ditetapkan oleh seorang mujtahid didasarkan pada dalil Syar'i yang Zhanni yang memungkinkan perbedaan hukum karena perbedaan penalaran, metode yang dipakai serta situasi dan kondisi yang melatari tersebut. Akan tetapi hukum ijtihâdi bersifat mengikat kepada orang yang secara khusus meminta fatwa dalam suatu masalah.

---

[35] Muḫammad Iqbal, *The Recontruction of Religious Thought in Islam*. Terj. (Jakarta: PT.Bulan Bintang, 1983), hlm. 205.

[36] Al-Nawawi, *Shahîh Muslim*..., hlm. 13.

[37] Mahmud Hilmi, *Nizhâmu l-Hukmi l-Islâmi*..., hlm. 226.

B. Historisitas *Qiyâs*

Sarana utama *ijtihâd* pada periode awal perkembangan hukum Islam adalah *ra'y*. Istilah ini mendahului istilah *qiyâs* dan *istihsân* dalam penalaran hukum pada generasi awal. Pembahasan dalam sub-bab ini akan dilakukan dengan urutan tersebut yaitu, *ra'y, qiyâs* dan *istihsân*. Karena ketiganya mempunyai kaitan yang sangat erat.

Secara harfiah *ra'y* berarti pendapat dan pertimbangan. Orang-orang Arab telah lama mempergunakan makna tersebut untuk pendapat dan keahlian yang dipertimbangkan dengan baik dalam menangani persoalan yang dihadapi. Seseorang yang memiliki pertimbangan yang bijaksana dikenal sebagai *dzu l-ra'y*. Lawan kata dari *dzu l-ra'y* tersebut adalah *mufannad*, seseorang yang lemah dalam berfikir dan tidak bijaksana dalam pertimbangan. Penggunaan kata *mufannad* tersebut hanya diperuntukkan bagi laki-laki dan tidak bagi perempuan, karena menurut keyakinan orang Arab dulu perempuan tidak mempunyai *ra'y* meskipun di masa mudanya, apalagi dimasa tuanya.[38] Al-Quran menunjukkan bahwa kaum Nuh as. telah menolak pesan yang disampaikannya karena beliau diikuti oleh orang-orang yang lemah dan tidak matang dalam pertimbangan (*badiya al-ra'y*).[39]

---

[38] Muḫammad ibn Sa'ad, *Tabaqat al-Kubra*, Juz. V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 292-293.

[39] Al-Qur'an, 47: 24.

Penjelasan di atas secara implisit menyiratkan bahwa kesempurnaan intelektual dan kematangan dalam menimbang sesuatu telah lama dipakai sebagai kriteria bagi kebesaran seseorang. Al-Quran sendiri secara berulang-ulang menyeru untuk berfikir secara mendalam dan merenungkan ayat-ayatnya. Al-Quran juga mengajak untuk mempergunakan nalar dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum. Nabi SAW sendiri memberikan contoh dengan menerima pendapat sahabat dalam persoalan-persoalan di mana beliau tidak dituntun wahyu. Contoh terbaik untuk ini adalah dalam peristiwa perang Badar. Nabi memilih tempat tertentu untuk membangun perkemahan bagi pasukan Muslim. Seorang sahabat, Hubbâb ibn Mundzir, bertanya apakah beliau memilih tempat tersebut atas pertimbangan (*ra'y*) pribadi atau atas petunjuk Allah. Nabi SAW menjawab bahwa pemilihan tempat tersebut berdasarkan pertimbangan beliau sendiri. Ketika sahabat tersebut mengusulkan suatu tempat yang lebih cocok, Nabi SAW mengatakan kepada sahabat tersebut bahwa dia telah memberikan pertimbangan yang matang (*laqad asyarta bi al-ra'y*).[40] Demikitan pula dorongan al-Quran untuk bermusyawarah dengan para sahabat dalam berbagai persoalan yang sedang dihadapi, secara tidak langsung memberi arti diterimanya penggunaan *ra'y* dalam memutuskan persoalan, termasuk persoalan keagamaan.

[40] Abu Muḫammad 'Abdullah ibn Yusuf ibn Hisham, *Sirâhu l-Nnabawi*, juz II (Kairo: Dar al-Kutub, 1929), hlm. 210-211.

Persoalan yang dihadapi umat Islam tidaklah pelik ketika Nabi SAW masih hidup. Karena setiap saat dapat ditanyakan langsung kepada Nabi dan keputusan beliau merupakan keputusan final. Tetapi setelah beliau wafat persoalan semakin lama semakin pelik. Di hadapan para sahabat terdapat dua landasan untuk memutus kasus-kasus yang baru, yaitu al-Quran dan preseden-preseden hukum yang ditinggalkan oleh Nabi SAW. Tentang al-Quran, dapat dikatakan bahwa *ra'y* merupakan alat terbaik untuk menimbang ayat al-Quran yang mana yang tepat untuk diterapkan pada suatu situasi tertentu dan mana yang tidak.

Persoalan Sunnah jauh lebih sulit dari persoalan al-Quran. Alasannya adalah *pertama*, dibutuhkan penegasan apakah suatu Sunnah tertentu memang benar berasal dari Nabi SAW. *Kedua*, apakah sahabat yang meriwayatkan Sunnah tersebut benar-benar memahami makna Sunnah yang diriwayatkanya. Dalam masalah ini dapat dikemukakan kritik internal sejumlah sahabat terhadap sahabat lainnya tentang Sunnah-Sunnah yang mereka riwayatkan. Akibatnya penggunaan *ra'y* merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari. Kaum muslimin dituntut untuk menggunakan *ra'y* dalam menafsirkan ayat al-Quran dan menyeleksi sunnah-sunnah yang tepat untuk diterapkan pada kasus-kasus tertentu.[41] Penafsiran dan penyeleksian ini menyiratkan anjuran digunakannya

[41] Ahmad Hasan, *The Early*..., hlm. 118.

pendapat pribadi. Karena itu, sejak masa-masa awal Islam telah terjadi perbenturan antara hukum yang tersurat dengan semangat yang tersirat di dalam teks. Ini berarti bahwa *ra'y* tetap digunakan meskipun terdapat ayat atau hadits tentang kasus tertentu.

Jika dilakukan penelitian yang cermat terhadap sejumlah pendapat sahabat, dapat ditemukan bahwa mereka tetap menggunakan *ra'y* meskipun terdapat ayat atau hadits tentang masalah tertentu. Kenyataannya seorang sahabat menunjuk suatu ayat atau hadits sedangkan sahabat yang lain menunjuk ayat atau hadits lain yang berbeda. Suatu ayat yang sama tetapi dipahami secara berbeda. Kasus ijtihâd Umar ibn al-Khaththâb memadai untuk menjelaskan persoalan ini. Umar ibn al- Khaththâb menggunakan pendapat pribadinya, meskipun petunjuk dalam masalah yang sedang dihadapi dapat diputuskan karena sudah ada ayat atau hadits yang mengatur.

Diriwayatkan bahwa Umar ibn al-Khaththâb menghapus pembagian zakat yang diberikan kepada orang Muslim tertentu atau non-muslim tertentu untuk memantapkan atau menggugah hati mereka, seperti yang diperitahkan oleh al- Quran.[42] Nabi biasanya memberikan bagian ini kepada kepala suku Arab tertentu dengan tujuan untuk menarik mereka agar masuk Islam atau mencegah mereka agar tidak membahayakan umat Islam.

[42] Al-Qur'an 9: 60.

Bagian ini diberikan pula kepada orang- orang yang baru masuk Islam agar mereka tetap menganut Islam dengan teguh. Tetapi Umar ibn al-Khaththâb tidak melakukan pembagian tersebut pada masa pemeritahannya. Umar ibn al-Khaththâb berpendapat bahwa Nabi memberikan bagian tersebut untuk memperkuat Islam, tetapi karena keadaan telah berubah maka pembagian tersebut menjadi tidak diperlukan lagi.[43] Tindakan Umar ibn al-Khaththâb ini sekilas tampaknya bertolak belakang dengan pernyataan al-Quran. Tetapi sebenarnya dia mempertimbangkan situasi yang ada dan mengikuti semangat perintah al-Quran. Pertimbangan pribadinya membawanya pada suatu kesimpulan bahwa seandainya Nabi SAW hidup dalam kondisi yang sama dengan yang sedang dia hadapi, tentulah beliau akan memberikan keputusan yang sama. Umar ibn 'Abd al-'Aziz, sewaktu menjadi khalîfah, pernah memberikan bagian ini kepada orang-orang tertentu dengan tujuan yang sama seperti yang dilakukan Nabi SAW ketika beliau hidup.[44] Kedua contoh ini memperlihatkan bagaimana *ra'y* dipergunakan untuk memutuskan kapan dan dengan cara bagaimana suatu ayat atau hadits diterapkan.

Contoh lainnya adalah keputusan Umar ibn al-Khaththâb untuk tidak membagikan tanah-tanah di Iraq

---

[43] Abu Bakar Ahmad ibn Ali al-Jashshas, *Aḫkâm al-Qur'an*, juz III (Beirut: Dar al-kutub, 1925), hlm. 123-124.

[44] Muḫammad ibn Sa'ad, *Al-Thabaqât*…, hlm. 350.

dan Suriah kepada para prajurit yang ikut berperang. Kaum muslimin mendesak Umar Ibn Khaththâb agar membagikan tanah rampasan perang tersebut seperti praktik yang dulu dilakukan Nabi. Umar Ibn al-Khaththâb menjawab desakan tersebut dengan mengatakan jika tanah-tanah tersebut tetap dibagi, seperti keinginan para pendesaknya, dari mana dia mendapatkan biaya untuk membayar tentara yang akan menjaga perbatasan dan kota-kota yang baru direbut. Karena itu, pada akhirnya para sahabat menyetujui pendapat Umar ibn al-Khaththâb dan mengatakan bahwa pendapat Umar ibn al-Khaththâb tersebut benar (*al-ra'yu ra'yuka*).[45] Ini menunjukkan bahwa penggunaan *ra'y* bukan sesuatu yang asing oleh para sahabat dan generasi muslim awal.

Umar ibn al-Khaththâb tampaknya meninggalkan ayat-ayat yang memerintahkan membagi harta rampasan perang kepada tentara yang ikut berperang. Menurut aturan dan praktik dari Nabi, tanah juga harus dibagikan seperti barang-barang lainnya yang termasuk *ghanîmah*. Umar ibn al-Khaththâb lebih memilih keuntungan yang akan didapat umat Islam secara umum dari pada memberikan keuntungan untuk masing-masing individu. Keadilan sosial menuntut bahwa tanah yang ditaklukkan tersebut tidak dibagikan kepada tentara

[45] Abu Yusuf, *Kitâb al-Kharaj*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1920), hlm. 13-15.; Lihat juga Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), hlm. 181.

yang ikut berperang. Ini merupakan contoh penting dari penggunaan *istiḫsân* pada masa awal, yaitu menyimpang dari aturan yang sudah mapan demi mendapatkan keadilan dan kesejahteraan sosial.[46]

Menurut riwayat, sejumlah budak mencuri seekor unta, menyembelihnya dan memakannya beramai-ramai. Kasus ini disampaikan kepada Umar ibn al-Khaththâb dan dengan segera dia memerintahkan untuk dilakukan potong tangan terhadap para budak tersebut. Tetapi setelah berfikir sejenak, Umar ibn al-Khaththâb membatalkan putusannya dan mengatakan kepada pemilik budak bahwa dia telah membuat lapar para budak tersebut dengan tidak memberi mereka makan.[47] Karena itu Umar ibn al-Khaththâb memerintahkan kepada pemilik budak tersebut agar mengganti unta yang telah dicuri itu dengan dua kali lipat harga unta tersebut. Riwayat lain menyatakan bahwa seorang laki-laki mencuri suatu barang dari *baitu l-mâl*, namun Umar ibn al-Khaththâb tidak menerapkan sanksi potong tangan kepadanya.[48] Dalam kasus-kasus di atas terlihat bahwa Umar ibn al-Khaththâb tampaknya mengabaikan perintah ayat yang

---

[46] Ahmad Hasan, *The Early…*, hlm. 120.

[47] Malik ibn Anas, *Al-Muwaththa',* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1951), juz II, hlm. 748.

[48] Abu Yusuf, *Kitâb al-Kharaj*, 776.; Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Methodology*, hlm. 182.; Dalam teori hukum Islam (*ushûlu l-fiqh*) ada sejumlah persyaratan yang harus dipenuhi untuk dapat diterapkan sanksi pidana hukum potong tangan tersebut, di antaranya tindak pidana tersebut tidak dilakukan dalam keadaan terpaksa.

memerintahkan pemotongan tangan pencuri. Tetapi mesti diingat bahwa al-Qur'an sama sekali tidak bicara tentang rincian potong tangan tersebut. Dalam hal ini Sunnah atau *ra'y* sangat berperan untuk memutuskan kapan sanksi potong tangan itu diterapkan dan kapan tidak.

Semua contoh di atas memperlihatkan bahwa Umar ibn al-Khaththâb tampaknya menyimpang dari perintah lahiriah al-Qur'an atau Sunnah yang telah mapan. Tetapi sesungguhnya itu bukan suatu penyimpangan, melainkan suatu ketaatan yang sejati terhadap semangat al-Qur'an, yang dilakukan dengan pertimbangan pribadi.

Ra'y merupakan alat pokok dan alami untuk menyelesaikan persoalan- persoalan hukum oleh para ahli hukum awal. Perbedaan dalam hukum diberbagai pusat kegiatan hukum awal[49] pada umumnya disebabkan oleh penggunaan *ra'y*. Ibn al-Muqaffa' menyampaikan suatu gambaran tentang pertentangan pendapat yang sudah sangat memprihatinkan. Dia menceritakan bahwa perbedaan pendapat diantara para ahli hukum telah menimbulkan situasi yang kacau sehingga sesuatu yang dianggap halal di Hirah dapat dianggap haram di Kufah. Sesuatu hal tertentu diperbolehkan di satu bagian kota

---

[49] Pusat kegiatan hukum awal adalah Makkah, Madinah, Suriah dan Iraq. Di kota-kota tersebut terdapat sejumlah ahli hukum yang sangat berpengaruh bahkan sampai pada masa yang kemudian. Untuk saat ini Mesir belum menjadi pusat kegiatan hukum yang diperhitungkan. Lihat Joseph Schacht, *The Origins*…, hlm. 100-118.

Kufah, sementara di bagian lain kota, hal yang sama menjadi terlarang. Madzhab-madzhab Iraq dan Hijaz bertahan dengan pendapat hukum yang ada pada mereka dan berusaha memojokkan lawan- lawannya.[50] Berikut ini akan ditunjukkan bagaimana *ra'y* dipergunakan dalam pembuatan hukum di pusat-pusat kegiatan hukum awal.

Para ahli hukum Madinah pada umumnya mempergunakan *ra'y* dan penalaran mereka dalam menerima hadits. Cara mereka memperlakukan hadits banyak mendapat kritik dari lawan-lawan mereka. Mereka meriwayatkan hadits dari Nabi tetapi tidak mematuhinya. Ada sejumlah contoh yang dapat memberikan gambaran bagaimana cara-cara orang Madinah memperlakukan hadits. Malik meriwayatkan sebuah hadits bahwa Nabi pernah melaksanakan sholat Zhuhur dan 'Ashar dengan cara digabungkan (*jama'*), dan begitu pula beliau telah menyatukan sholat Maghrib dan 'Isya' dalam keadaan tidak ada kekhawatiran akan turun hujan. Mengakhiri riwayatnya, Mâlik mengatakan "Saya pikir (*arâ*) hal itu terjadi pada waktu hari hujan".[51] Meskipun hadits dengan jelas menyatakan bahwa Nabi menyatukan sholat tersebut tanpa suatu sebab, Malik tidak membolehkan hal itu kecuali jika ada suatu sebab seperti keadaan ketika hari hujan.

---

[50] Ibn al-Muqaffa', *Risâlaṯu fi l-Shshaḫabah*, (Kairo: al-Babial-Halabi, 1954), hlm. 126.

[51] Malik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, hlm. 144.

Para ahli hukum Madinah meriwayatkan hadits dari Nabi dan praktik ke empat sahabat bahwa mereka biasanya membaca surat-surat al-Qur'an yang panjang pada sholat shubuh.[52] Tetapi mereka tidak mengikuti tradisi ini karena menurut mereka hal itu dapat memberatkan.

Dari contoh-contoh di atas dapat disimpulkan bahwa Madinah sebagai tempat asal sunnah, tidak sepenuhnya akan dapat terbebas dari penggunaan *ra'y*. Penting untuk ditambahkan bahwa *ra'y* di Madinah adalah esensi dan keseluruhan kumpulan pendapat para ahli hukum Madinah sebelum Malik, yang mengkristal dalam bentuk praktik yang telah disepakati di Madinah (*'Amâlu ahli l-Madînah*). Karena itu tidak bisa dikatakan sebagai *ra'y* di Madinah adalah *ra'y* yang dilakukan secara sembarangan. Kenyataan bahwa Mâlik meriwayatkan suatu hadits tetapi kemudian dia sendiri mengabaikannya, ini dapat dijadikan bukti betapa rumit hubungan *hadits-ra'y* di lingkungan para ulama' saat itu. Sebagai seorang ahli hadits dia meriwayatkan suatu hadits, tetapi sebagai ahli hukum dia tidak mengikuti hadits itu tetapi tidak pula mengabaikannya.[53]

Ahli hukum Iraq lebih kurang setara dengan ahli hukum Madinah dalam menggunakan *ra'y* untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum. Mereka

---

[52] Al-Syâfi'î, *Kitâb al-Umm*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabî, 1924), Vol VII, hlm 192.

[53] Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), hlm 131.

disebut *ahlu l-qiyâs* karena seringnya mereka menggunakan *ra'y* dan *qiyâs* dalam penalaran hukum mereka. Kadang-kadang mereka mengkaji suatu hadits dengan dasar nalar. Cara mereka menafsirkan hadits tentang *musarrat* adalah salah satu contoh rasionalitas mereka dalam hukum. Nabi diriwayatkan melarang menahan air susu kambing atau unta untuk menipu calon pembeli binatang tersebut supaya diduga banyak menghasilkan susu. Jika seseorang membeli binatang *musarrat* dia mempunyai hak pilih, apabila setelah memerahnya, apakah setelah itu akan tetap memeliharanya, atau mengembalikannya jika tidak menghendakinya. Pada saat mengembalikan hewan tersebut disertai dengan satu *sha*' kurma. Menanggapi hadits ini Abu Ḫanîfah mengatakan bahwa pembeli tersebut harus mengembalikan binatang tersebut bersama-sama dengan nilai air susu yang telah diperahnya, bukan dengan satu *sha'* kurma. Alasan penafsiran Abu Ḫanîfah tersebut adalah bahwa air susu yang ditahan dalam kantung susu tersebut berbeda dalam kwalitas dan kuwantitasnya, tergantung pada jenis binatangnya. Penggantian dengan satu *sha*' kurma, seperti perintah yang tersurat dalam hadits tersebut, sebagai ganti rugi dari air susu yang telah diperah tersebut dengan kwalitas dan kwantitas manapun tidaklah dapat disamakan sebagai harga air susu tersebut. Oleh sebab itu, para ahli hukum Iraq berpendapat bahwa harga air susulah yang harus dibayar bukan dengan mengganti

dengan satu *sha'* kurma.[54] Al-Syâfi'î mengikuti hadits tersebut secara harfiah dan menekankan kepatuhan secara mutlak terhadap hadits tersebut.

Pemberian bagian dua kali lipat dari *ghanimah* bagi kuda tunggangan perang merupakan persoalan yang diperselisihkan oleh ahli hukum Iraq. Abu Ḫanîfah berpendapat bahwa penunggang kuda dan kudanya masing-masing harus diberi satu bagian. Dia berargumen bahwa Gubernur Suriah pada masa Umar ibn al-Khaththâb melakukan demikian dan Umar ibn al-Khaththâb sendiri menyetujuinya. Abu Ḫanîfah tidak mengakui keotentikan hadits-hadits Nabi yang menyatakan pemberian dua bagian kepada kuda tunggangan. Menurut Abu Ḫanîfah tidak masuk akal bagian seekor binatang dua kali lipat lebih banyak dari bagian manusia. Tetapi Abu Yusuf dan Hasan al-Syaibânî berbeda dengan pendapat guru mereka dalam kasus ini. Abu Yusuf berpendapat bahwa hadits tentang pembagian kuda lebih banyak dari penunggangnya itu lebih otentik. Ia mengatakan bahwa perbedaan pembagian tersebut tak ada kaitannya dengan perbedaan derajat antara binatang dengan manusia. Ia mengkritik pandangan gurunya dengan mengatakan bahwa seolah-olah Abu Ḫanîfah menyamakan antara manusia dengan binatang.[55] Lebih

---

[54] Al-Syâfi'î, *Ikhtilâf al-Hadîts*, hlm 336-342.

[55] Abu Yusuf, *Kitâb al-Kharaj*, h. 11. Abu Yusuf, *l-Rraddu 'alâ Siyâru l-Auza'i*, (Kairo: Dar al-kutub, t.t), hlm. 21.

lanjut ia mengatakan bahwa pemberian lebih banyak kepada kuda tersebut bertujuan agar orang termotivasi untuk memelihara kuda untuk keperluan jihad.[]

BAB III

NOMENKLATUR QIYÂS

A. Kasus Asal Pembentuk *Qiyâs*

Hukum klasik sangat dipengaruhi oleh pemikiran al-Syâfi'î, seperti telah ditunjukkan pada bab yang lalu. Al-Syâfi'î mengecam semua bentuk penalaran yang tidak bersumber pada al-Qur'an, sunnah dan ijma'. Karena itu, ia menentang pengguanaan *ra'y* dan *Istihsan* dalam penalaran hukum, karena keduanya tidak ashli didasarkân pada landasan-landasan wahyu. Al-Syâfi'î hanya membolehkan penggunaan *qiyâs*, karena ia bersandar pada *nash* dan ijma'. *Qiyâs* yang memiliki dasar *nash* atau ijma', membawa hukum tentang kasus serupa (cabang) mendekati hukum kasus asal karena ia diambil dari sumber asal. Kasus asal karenanya memegang peranan penting, meskipun bukan fundamental, seperti

sebab hukum (*'illat*) dalam proses *qiyâs*. Alasannya adalah bahwa hukum kasus asal (*ẖukm ashl*) berlaku bagi kasus serupa berdasarkân adanya kesamaan antara keduanya, karena kasus asal merupakan dasar *qiyâs*. Seseorang bisa salah dalam menentukan kesamaan, dan ketetapan yang diterapkan pada kasus serupa juga bisa salah. Karena itu ahli fiqh klasik banyak memperhatikan pada penetapan hukum kasus asal. Namun terdapat perbedaan pendapat di antara mereka tentang definisi kasus asal dan syarat-syarat hukumnya.

Sulit untuk memastikan kapan istilah *ashl* digunakan oleh ahli fiqh klasik. Hal ini disebabkan kurangnya literatur awal tentang fiqh. Tetapi ada hal penting yang patut dicatat bahwa al-Syâfi'î kadang-kadang menggunakan kata *ashl* dalam pengertian ratio logis (alasan hukum) atau sebab hukum (*'illat*).[1] Dalam tulisan-tulisan al-Syâfi'î ditemukan penggunaan kata *ashl* di berbagai tempat dalam pengertian kasus asal, yakni dasar *qiyâs*. Ia membagi *qiyâs* ke dalam dua jenis. Jenis pertama yaitu *qiyâs* (*qiyâs 'illat*) di mana kasus serupa (cabang), yang ketetapan hukumnya akan dicari, secara literal mengandung arti kasus asal. Tidak terdapat perbedaan pendapat tentang jenis yang pertama ini. Jenis yang kedua adalah *qiyâs* di mana kasus cabang bisa jadi mempunyai sejumlah kasus yang sama dengannya. Jenis

[1] Al-Sysyâfi'î, *Ikhtilâfu l-Ḫadits*, dalam catatan pinggir *Kitâbu l-Umm*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah), Vol VII, hlm. 320.

qiyâs yang seperti ini diperdebatkan oleh para ulama yang mempergunakan *qiyâs*.[2]

Al-Syâfi'î menekankan bahwa *qiyâs* harus diambil berdasarkân al-Qur'an, Sunnah dan ijma'. Ia menyebut ketiga sumber ini sebagai *ushûl* atau sumber yang berfungsi sebagai dasar bagi *qiyâs*.[3] Namun tidak ditemukan tulisan al-Sysyâfi'î tentang definisi *ashl*. Istilah yang dipakai oleh al-Sysyâfi'î adalah *maqis 'alaih*.

Abu Bakr al-Jassas (w. 950 M) menggunakan istilah *ashl* untuk kasus asal dan menunjukkannya sebagai salah satu unsur pembentuk *qiyâs*.[4] Tetapi ia tidak mendefinisikannya. Masalah definisi mungkin baru muncul setelah itu. Ia membahas secara rinci apa yang menjadi kasus asal untuk melakukan *qiyâs* dan apa yang tidak. Pandangannya tentang keabsahan kasus *ashl* akan dikemukakan pada paragraph berikut ini secara singkat.

Setiap hukum yang memenuhi standar yang memenuhi persyaratan bagi penetapan hukum Syarî'ah dapat menjadi kasus asal (*ashl*) bagi *qiyâs*, karena adanya bukti yang menunjukkan adanya sebab (*'illat*) di situ. *Qiyâs* dapat dilakukan berdasarkân *nash* al-Qur'an, sunnah dan ijma' dan ketetapan hukum yang

---

[2] Al-Sysyâfi'î, *al-Rrisâlah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1939), hlm. 66.

[3] Al-Sysyâfi'î, *Ikhtilâf*…, hlm. 148.; Bandingkan dengan al-Sysyâfi'î, *Al-Risalah*, hlm. 479.

[4] Abu Bakar al-Jassas, *Ushûl al-Jassas*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), hlm. 247.

didasarkân pada hadits *ahad*. Ketetapan yang diambil melalui *qiyâs* juga dapat dijadikan dasar bagi *qiyâs*, meskipun hal tersebut diperdebatkan oleh para ahli fiqh. Ia memberikan contoh nikah bersyarat yang sah berdasarkân *qiyâs* atas keabsahan penjualan bersyarat.[5]

Terlepas dari penggunaannya dalam kontek *qiyâs*, Qadhi Abd al-Jabbar memberikan empat makna bagi *ashl*. *Pertama*, jalan atau saluran menuju sesuatu, seperti al-Qur'an sebagai sumber asal bagi semua perintah (*ashlu l-aẖkâm*). *Kedua*, hukum yang dengannya kasus baru diungkap (*maqis 'alaih*), dan ini merupakan kasus asal bagi pengambilan *qiyâs* (*ashlu l-qiyâs*). *Ketiga*, sesuatu yang pengetahuan tentangnya bergantung pada pengetahuan pada yang lain. Al-Âmidî memberikan contoh untuk ini dengan pengetahuan tentang Tuhan dan Nabi, karena pengetahuan tentang yang disebut terakhir bergantung pada pengetahuan tentang yang pertama. Pengetahuan tentang Tuhan merupakan *ashl* bagi pengetahuan tentang Nabi. *Keempat*, sesuatu yang berdiri sendiri dan tidak ada sesuatu yang lain yang bergantung padanya melalui *qiyâs*. Pada bagian ini al-Âmidî memberikan contoh berupa emas dan perak yang menjadi kasus asal bagi pelarangan riba, meskipun tidak ada sesuatupun yang tergantung pada keduanya.[6]

---

[5] Abu Bakar al-Jassas, *Ushûl*…, hlm. 248-250.

[6] Saifuddin al-Âmidî, *al-Iẖkâmu fi ushûli l-Aẖkâm*, juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), hlm. 240.

Terjadi perbedaan pendapat ulama tentang definisi kasus asal. Menurut para teolog, *ashl* berarti *nash*. Misalnya, ayat al-Qur'an yang melarang minuman khamr atau hadits yang melarang tukar menukar gandum dengan ukuran berat yang tidak sama, merupakan kasus asal (*ashl*). Al-Syaukanî mendefinisikan *ashl* sebagai *nash* yang menunjukkan penentuan ketetapan hukum dalam objek kesepakatan. Pendapat ini dipegang oleh Qadi Abu Bakr al-Bâqilâni dan Mu'tazilah. Alasannya adalah karena *nash* menjadi sandaran bagi yang lain dan yang lain menyandar pada *nash*, karean itu *nash* disebut *ashl.*[7]

Pendapat lain mengatakan kasus asal berarti ketetapan hukum yang ditunjuk oleh *nash*. Seperti tidak bolehnya minum *khamr* dan larangan tukar-menukar jenis barang yang sama dengan ukuran yang tidak sama, yang ditunjukkan oleh *nash* masing-masing. Pendapat ini dipegang oleh Abu Husain al-Basri dan Fakhruddin al-Rrâzî. Untuk mendukung pandangan ini ditegaskan bahwa *ashl* adalah sesuatu di mana sesuatu yang lain bergantung kepadanya, dan pengetahuan tentang hal tersebut sangat penting untuk mengetahui yang lainnya. Sifat seperti ini dapat ditemukan dalam hukum yang ditunjuk oleh *nash,* seperti larangan minum *khamr* di atas. Karena itu ia harus disebut *ashl*.

---

[7] Muhammad al-Sysyaukâni, *Irsyâdu l-Fuhûli ilâ Tahqîqi l-Haqqi min 'ilmi l-Ushûl,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 14-15.; Bandingkan dengan Wahbah Zuhaili, *Ushûlu l-Fiqh al-Islami,* (Dar al- Fikr al-Mu'asir, 1986), hlm. 16-17.

Menurut al-Âmidî perbedaan pendapat seputar masalah ini hanyalah perdebatan soal kata-kata (*khilaf lafzi*). Sesungguhnya, hal itu sangat terkait dengan makna kata *ashl* itu sendiri. *Ashl* berarti sesuatu yang menjadi landasan bagi yang lain. Karena itu, Ketetapan hukum dapat menjadi *ashl*, karena hukum dalam kasus cabang didasarkân padanya. Jika hukum merupakan *ashl* dalam kasus pelarangan minum *khamr*, maka *nash* yang dengannya hukum diketahui merupakan *ashl* bagi *ashl* yang lain (ketetapan hukum). Atas dasar ini, dengan cara apapun hukum tentang minum *khamr* diketahui, baik melalui Ijma' atau lainnya, ia dapat menjadi *ashl*.[8] Lebih jauh al-Âmidî berpendapat bahwa objek hukum lebih tepat dianggap *ashl*, Karena baik ketetapan hukum maupun *nash* menuntut keberadaannya, namun tidak sebaliknya, karena objek tidak selalu memerlukan *nash* atau hukum.[9]

Setelah mengemukakan pandangan ahli fiqh tentang definisi *ashl,* berikut ini pembahasan diarahkan pada syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ahli fiqh bagi keabsahan ketetapan hukum yang terkandung dalam kasus asal. Abu Ishaq al-Sysyirazî (w. 476 H/ 1076 M) menyebutkan enam syarat, al-Ghazâlî (w.505 H/1111 M) dan al-Âmidî (w. 63 H/1231 M) memberikan delapan syarat, sedangkan Ibn Qudamah (w. 620 H/

---

[8] Saifuddin al-Âmidî, *Al-Iḫkâm*…, hlm. 10.
[9] *Ibid,* hlm. 11.

1220 M) menyebutkan hanya dua syarat. Al- Rrâzi (w. 606 H/ 1200 M) dan Ibn al-Hajib (w. 626 H/ 1226 M) memberikan enam syarat dan al-Baidhawi (w.685 H/ 1285 M) memberikan lima syarat. Dengan berlalunya waktu, jumlah syarat ini menjadi dua belas, seperti diuraikan oleh al-Syaukanî (w.1250 h/1850 M). Terlihat bahwa para ahli fiqh tidak sepakat tentang jumlah yang pasti mengenai syarat-syarat ini, karena sebagian syarat itu dianggap primer sedangkan lainnya dianggap sekunder. Karena itu perbedaan tersebut akan terus terjadi dalam keseluruhan proses ini. Sulit untuk dicapai kesepakatan dalam penalaran spekulatif seperti ini.

B. Kasus Cabang Pembentuk Qiyâs

Kehidupan selalu dinamis, kondisi selalu berubah, situasi bervariasi dan masalah berubah sejalan dengan perubahan sosial. Perintah-perintah tekstual yang ada dalam al-Qur'an atau sunnah secara teknis dikenal dengan *nusus*, bentuk tunggalnya *nash*. Keputusan hukum yang didasarkân pada kesepakatan ummat Islam masa lalu, yang juga merupakan sumber hukum otoritatif yang nilainya sama dengan *nash*, tidaklah cukup untuk menjawab masalah-masalah dan perubahan-perubahan yang muncul dalam masyarakat yang selalu berubah. Masalah- masalah kehidupan yang selalu berubah sesungguhnya tak terbatas, sedangkan hukum-hukum

tekstual tetap dan terbatas jumlahnya. Adalah tidak mungkin menyelesaikan yang tidak terbatas oleh yang terbatas.[10] Karena itu, penggunaan *ra'y* dan *qiyâs* dimaksudkan untuk mencari jawaban bagi masalah-masalah yang tidak diungkap oleh hukum-hukum tekstual tersebut. Kasus-kasus, situasi dan masalah-masalah baru yang tidak dijawab secara langsung oleh hukum *nash* secara teknis disebut *far'* (cabang) atau *maqis* (kasus yang diungkap melalui *qiyâs*).

Adalah sulit untuk melacak asal-ushûl *far'* atau *maqis* dalam literatur hukum klasik. Tidak ditemukan kata *far'* yang digunakan Al-Sysyâfi'î dalam pengertian kasus baru yang selaras dengan kasus yang diungkap oleh hukum *nash*. Untuk kasus yang serupa dengan kasus asal ia menggunakan kata *shay'* (sesuatu atau objek).[11] Tentu saja ia menggunakan istilah *maqis 'alaih* (kasus asal). Kemungkinan besar ia memahami dan menyadari penggunaan istilah *maqis* (kasus cabang). Namun Abu Bakar al-Jassas (w.270 H) sering menggunakan istilah *far'* untuk arti kasus cabang.[12] Ini menunjukkan bahwa istilah *far'* telah digunakan oleh para ahli fiqh pada abad ke-3 dan ke-4 Hijrah. Tetapi tidak diketahui dengan pasti siapa orang pertama yang menggunakan istilah ini.

[10] Abu al-Walid ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid* (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 3.

[11] Al-Sysyâfi'î, *Al-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1921), hlm. 66.

[12] Abu Bakar al-Jassas, *Ushûl al-Jassas*, (Kairo: Dar al-Kutub, tt), hlm. 267.

Definisi *far'*, seperti juga definisi *ashl*, diperdebatkan oleh ahli fiqh. Mereka yang berpendapat bahwa hukum kasus asal disebut *ashl* menegaskan bahwa hukum kasus cabang adalah *far'*. Misalnya jika hukum minum *khamr* disebut *ashl*, hukum minum *nabiz* (minuman yang terbuat dari kurma) disebut *far'*. Kelompok lain mengatakan bahwa objek (*mahall*) adalah *ashl* dan *far'*, dan bukan hukum. Dalam contoh di atas, *nabiz* adalah *far'* dan bukan hukum tentangnya. Al-Âmidî berpendapat lebih baik menyebut hukum turunan tentang objek dengan *far'* dan objeknya sendiri dengan *ashl*. Lebih baik menyebut *khamr* dengan *ashl* ketimbang menyebut *nabiz* dengan *far'*, karena *khamr* adalah kasus asal. Sebaliknya *nabiz* adalah objek asal yang berlaku baginya hukum turunan, dan bukan hukum turunan itu sendiri.[13]

Al-Basri memberikan definisi *far'* menurut dan fuqaha'. Para teolog memberi definisi tentang *far'* sebagai ketetapan hukum yang harus ditetapkan melalui sebab-akibat, seperti keburukan melakukan perbuatan zina. Fuqaha' mendefinisikan *far'* sebagai kasus atau objek yang hukumnya dicari melalu *qiyâs*. *Far'* juga didefinisikan sebagai kasus yang hukumnya diperluas dari dari kasus lain, atau objek yang hukumnya diketahui ditingkat sekunder. Ia disebut *far'* karena ketetapan hukumnya diambil dari hukum kasus lain. Tetapi al-Basri sendiri lebih menyukai pendapat para teolog yang menganggap

[13] Saifuddin al-Âmidî, *al-Iḫkâm*…, hlm. 276.

ketetapan hukum atau hukum turunan sebagai *far'*, dan bukan objeknya itu sendiri seperti diakui oleh fuqaha'.[14]

Pada abad-abad kemudian, definisi baru tentang *ashl* dan *far'* muncul sebagai akibat kontroversi masalah sebelumnya. Fuqaha' menyebut titik kesepakatan (*mahall al-wifaq)* dengan *ashl* dan titik perbedaan (*mahall al-khilaf*) dengan *far'*.[15]

Namun demikian, tetap tidak jelas apakah objek benar-benar *far'* atau hukum tentangnya. Titik kesepakatan (*ma<u>h</u>all al-ittifaq*) berarti objek atau kasus yang tidak diketahui atau diperdebatkan. Ini menunjukkan bahwa objek adalah *far'* dan bukan hukum tentangnya.

Syarat-syarat keabsahan *far'* yang ditetapkan fuqaha' secara umum ada lima. Tetapi ada perbedaan pendapat di antara ahli fiqh tentang rinciannya. Dalam paragraf-paragraf berikut akan dibahas mengenai syarat-syarat ini.

Pertama, sebab kasus asal harus ditemukan dalam kasus cabang, karena perluasan ketetapan hukum kasus asal ke kasus cabang justru karena adanya kesamaan sebab dalam kedua kasus tersebut. Tetapi kesamaan ini diungkap oleh ahli fiqh dengan cara yang berbeda, misalnya al-Ghazâlî berpendapat bahwa sebab kasus asal yang itu juga harus ditemukan pada kasus cabang.[16]

[14] Abu Husain al-Basri, *Kitâb al-Mu'tamad fî 'Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-kutub al- Ilmiyyah, 1982), hlm. 50.
[15] Muhammad al-Sysyaukâni, *Irsyâd*…, hlm. 179.
[16] Al-Ghazâlî, *al-Mustasfa*, hlm. 89.

Sedangkan al-Âmidî menggunakan ungkapan "sebab kasus cabang harus sama dengan sebab kasus asal".[17] Sementara al-Baidhawi menggunakan ungkapan "adanya sebab tanpa keragaman" (*wujud al-'illah bila tafawut*). Al-Isnawi mengomentari ungkapan al-Baidhawi tersebut dengan "sebab yang serupa" (*'illat mumathilah*). Al-Iji menggambarkânnya sebagai kesamaan sebab (*musawi fi al-'illat*).[18]

Ini berarti sebab kasus cabang harus sama dengan sebab kasus asal. Ketidak sepakatan terjadi akibat perbedaan seputar definisi *qiyâs*. Menurut sebagian ahli fiqh, *qiyâs* merupakan perluasan hukum kasus asal kepada kasus cabang, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa *qiyâs* merupakan perluasan hukum kasus cabang ke kasus cabang. Perluasan dilakukan berdasarkân adanya kesamaan sebab antara kedua kasus tersebut.

Perbedaan selanjutnya terjadi mengenai apakah kesamaan tersebut harus dalam substansi sebab ataukah dalam jenisnya. Contoh kesamaan dalam substansinya adalah efek memabukkan yang ada pada *nabiz* sama seperti yang ditemukan pada *khamr*. Kesamaan dalam jenis dapat dicontohkan dengan hukuman *qishâsh* kasus melukai anggota badan dengan hukuman *qishâsh* karena pembunuhan. Jika tidak ada kesamaan antara sebab kasus cabang dengan sebab kasus asal, baik pada substansinya

---

[17] Saifuddin al-Âmidî, *al-Iḫkâm*..., hlm. 359.
[18] Adhuddin al-iji, *Syarḫ*..., hlm. 384.

maupun dalam jenisnya, maka tidak ada perluasan hukum kasus asal.[19]

Al-Ghazâlî mengangkat masalah kepastian dan ketidakpastian sebab kasus cabang. Menurunya, jika sebab kasus cabang tidak pasti, tetapi hanya dugaan, maka hukum kasus asal sah untuk diterapkan pada kasus cabang. Tetapi in hanya pendapat al-Ghazâlî. Sebagian ahli fiqh berpendapat bahwa penerapan hukum kepada kasus cabang sama sekali tidak ada kepastian maupun dugaan kuat. Hukum tersebut diterapkan ke kasus cabang hanya semata-mata karena adanya kesamaan sebab. Al-Ghazâlî menolak argumen ini dengan mengemukakan contoh. Penjualan kulit bangkai binatang yang tidak disembelih secara syar'î adalah tidak sah. Sebab batalnya atau sebab larangan penjualan tersebut adalah ketidak sucian kulit tersebut. Berdasarkân *qiyâs* atas kasus ini, penjualan kulit anjing adalah dilarang karena alasan yang sama, yaitu ketidaksucian. Tetapi perlu ditegaskan bahwa ketidaksucian kulit anjing tidaklah pasti. Ia hanyalah dugaan (*mazhnûn*).[20]

Kedua, kasus cabang tidak boleh mendahului kasus asal. Melakukan *qiyâs* wudhu' dengan tayammum dari segi niatnya merupakan contoh *qiyâs* semacam ini. Menurut al-Syâfi'î, niat diperlukan bagi keabsahan wudhu' berdasarkân *qiyâs* kepada tayammum. Tetapi

[19] Saifuddin al-Âmidî, *al-Iḫkâm*…, hlm. 359.
[20] Al-Ghazâlî, *al-Mustasfa*, hlm. 90.

perlu dicatat bahwa perintah tayammum diwahyukan setelah perintah wudhu'. Dalam contoh ini, kasus cabang, yaitu wudhu', mendahului kasus asal, yaitu tayammum. Karena itu, *qiyâs* tersebut tidak sah. Tetapi al-Ghazâlî mengakui *qiyâs* semacam ini dengan syarat, bukan tanpa syarat. Ia mengatakan jika suatu preseden berdasarkân suatu petunjuk (*dalîl*), ia bisa mendahului yang ditunjuk *(madlûl*). Penciptaan alam semesta menunjukkan keberadaan penciptanya. Tetapi preseden semacam ini tidak dibolehkan dalam hubungan sebab-akibat, karena hukum ada dengan keberadaan sebabnya. Bagaimana mungkin suatu sebab datang lebih belakangan dari akibatnya. Ini hanya dibolehkan dalam kasus seseorang menggunakan argumen balik terhadap penentangnya. Selanjutnya al-Ghazâlî mengemukakan jalan keluar untuk membenarkân *qiyâs* wudhu' dengan tayammum. Ia mengatakan jika ada otoritas lain selain tayammum untuk mendukung kewajiban niat dalam wudhu', maka *qiyâs* tersebut sah. Dalam hal ini tayammum bukan satu-satunya otoritas yang mendukung bagi kewajiban tayammum.[21]

C. '*Illat* Pembentuk Qiyâs

Unsur pembentuk *qiyâs* berikutnya adalah *'illat*. Al-Bazdawi dan al-Syarakhsi menyebut '*illat* dengan unsur esensial *qiyâs* (*rukn al-qiyâs*). Dengan memberi judul

[21] Al-Ghazâlî, *al-Mustasfa*, hlm. 70.; Al-Ghazâlî, *Syifâ' al-Ghalil*, hlm. 673-674.

bab *“Fashl fi l-Rrukn”* atau *“Babu l-Rrukn”* (bab tentang unsur esensial), yang mereka maksudkan mungkin adalah bahwa *‘illat* itu sendiri adalah *qiyâs*, sedangkan unsur-unsur lain berperan sebagai syarat-syarat untuk menentukan ketetapan hukum. Al-Bazdawi mengatakan unsur yang mendasar (*ruknu l-qiyâs*) adalah kualitas yang ditunjuk sebagai penanda bagi ketetapan hukum *nash,* di antara kualitas-kualitas yang dikandung oleh *nash*, dan yang menjadi dasar bagi ketetapan hukum tersebut berlaku bagi kasus cabang karena adanya kualitas yang sama didalamnya.[22] Ketika Sharakhsi menjelaskan hal ini, ia melihat bahwa unsur mendasar (*rukn*) sesuatu itu adalah dasar bagi tegaknya sesuatu dan *qiyâs* dibangun di atas kualitas ini (yakni, *‘illat* dan sebab).[23]

Menurut ulama’ Hanafiah, unsur-unsur *qiyâs* yang lain adalah syarat-syaratnya dan bukan unsur-unsur pembentuknya (*al-arkân*). Alasanya adalah ketetapan hukum yang dinisbatkan kepada unsur yang mendasar (*rukn*) jika syarat-syarat terpenuhi, dan tidak dinisbatkan kepada syarat itu sendiri. Pernikahan misalnya, terjadi dengan *ijâb* dan *qabûl* ketika syarat-syaratnya, yakni kemampuan, saksi dan lainnya terpenuhi. Penentuan

---

[22] Abu Bakar al-Syarakhsî, *Ushûl al-Syarakhsî*, (Kairo: Dar al-Kitâb al-Arabi, 1954), hlm. 172.; Lihat juga komentar Abdu l-Azizi l-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1927), hlm. 1064.; Bandingkan dengan Al-Bazdawi, *Ushûl al-Bazdawi,* dalam catatan pinggir *Kasyf al-Asrâr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1927), hlm. 1064.

[23] Abu Bakar al-Syarakhsî, *Ushûl…*, hlm. 174.

ketetapan hukum dinisbatkan kepada *ijâb* dan *qabûl*, dan bukan kepada syarat-syaratnya.[24]

Perlu dicatat bahwa *qiyâs* banyak bersandar pada ketiga unsur lainnya, sebagaimana ia bersandar pada *'illat*. Ia tidak banyak terkait dengan apakah yang satu disebut rukun dan ketiga lainnya disebut syarat. Unsur-unsur tersebut sangat penting bagi *qiyâs*, sebagaimana *'illat*, karena *qiyâs* bergantung pada unsur-unsur tersebut.

Secara literal '*illat* berarti aksiden (*'aridh*) yang dengannya kualitas suatu objek berobah dari suatu kondisi ke kondisi lain ketika ia diterapkan, seperti perubahan dari sehat ke sakit dan dari kuat ke lemah. Dengan kata lain, '*illat* merujuk pada sebab perubahan pada kondisi sesuatu. Karena itu aksiden ('*aridh*) disebut '*illat*. Pendapat lain menegaskan bahwa '*illat* berasal dari kata *'alal* yang berarti minum air kedua kalinya yang dilakukan oleh binatang setelah sebelumnya ia minum. Jelasnya, '*illat* berarti minum air berulang-ulang. Pandangan berikutnya menyatakan bahwa *'illat* adalah sesuatu yang mempengaruhi sesuatu yang lain, apakah yang dipengaruhi itu kualitas atau esensi dan apakah ia mempengaruhi perbuatan atau diamnya sesuatu. Misalnya, sifat memabukkan merupakan '*illat* datangnya hukum haram bagi khamar. Penyakit disebut *'illat* karena ia mempengaruhi kesehatan seseorang

[24] 'Abdu l-'Azîzi l-Bukhârî, *Kasyf*…, hlm. 1065.; Al-Syarakhsî, *Ushûl*…, hlm. 198.

yang menjadikannya lemah dan menghalangi seseorang melakukan berbagai kegiatan.

Berikut ini akan diterapkan makna-mana *'illat* di atas pada definisi *'illat* yang diterapkan dalam konteks hukum. Menurut makna yang pertama, kualitas yang mempengaruhi ketetapan hukum disebut *'illat,* karena kondisi hukum tekstual berubah olehnya dari yang khusus ke umum. Sebelum menentukan *'illat*, ketetapan hukum terbatas hanya pada kasus yang disebutkan dalam *nash*. Tetapi setelah ditemukan kualitas yang mempengaruhi ini, ketetapan hukum yang terkandung dalam *nash* secara eksternal berubah dari yang khusus ke umum. Sekarang ketetapan hukum yang sama akan berlaku pada kasus lain jika *'illat* yang sama ditemukan pada kasus lain itu. Menurut makna yang kedua, kualitas ini disebut *'illat* karena ketetapan hukum ditentukan secara eksternal oleh makna ini, dan ketetapan hukum berulang dengan perulangan kualitas ini. Karena seorang ahli hukum memikirkan secara berulang-ulang masalah yang berkaitan dengan *qiyâs*, tindakan berpikirnya tentang alasan logis penetapan hukum itu disebut *'illat.* Menurut makna yang ketiga, kualitas ini disebut *'illat*, ia berpengaruh dalam penetapan hukum apakah dalam kasus asal atau dalam kasus cabang.[25]

---

[25] Muhammad al-Sysyaukâni, *Irsyâd*…, hlm. 181.; Bandingkan dengan, 'Abd 'Aziz al-Bukhârî, *kasyf*…, hlm. 1290.

Istilah ‘*illat* secara teknis telah didefinisikan secara beragam seperti berikut ini:(1) Ide atau dasar (*ma’na*) yang menuntut *(yaqtadhi*) atau menentukan ketetapan hukum; (2) Sesuatu yang berperan sebagai tanda (‘a*lam*) bagi ketetapan hukum *nash*; (3) Sesuatu yang menunjukkan (*mu’arrif*) ketetapan hukum, yakni indikator (*dalîl*) bagi adanya perintah; (4) Sesuatu yang mempengaruhi (*mu’âtsir*) dalam ketetapan hukum, yakni yang mempengaruhi adanya ketetapan hukum; (5) Sesuatu yang berperan sebagai motif (*bâits*) bagi ketetapan hukum, bukan dengan jalan mewajibkan (*ijâb*), tetapi sebagai kebijakan (*hikmah*) atau kebaikan umum (*mashlaḫah*) yang ditunjukkan oleh pemberi hukum ketika memberikan ketetapan hukum; (6) Sesuatu yang meniscayakan ketetapan hukum dengan sendirinya (*mujib li l-hukm*), pendapat ini dianut oleh Mu’tazilah; (7) Sesuatu yang mengharuskan ketetapan hukum, bukan dengan sendirinya, tetapi berdasarkân otoritas pemberi hukum; (8) Sesuatu yang meniscayakan ketetapan hukum, karena watak atau kebiasaannya. Pendapat ini dianut oleh Fakhruddin al-Rrâzî.

Karena ketidaksepakatan tentang definisi ‘*illat*, berbagai nama telah digunakan untuk menyebutnya. Mazhab-mazhab fiqh awal, Iraq maupun Madinah, menggunakan sebutan mencari penghubung atau perantara umum antara kasus asal dengan kasus cabang yang membenarkân penggunaan *qiyâs*, tetapi mereka

tidak menggunakan kata '*illat*, istilah yang belakangan digunakan oleh ahli fiqh. Seperti telah ditunjukkan sebelumnya, unsur umum bagi kasus asal dan kasus cabang yang menjadi dasar bagi *qiyâs* disebut *ma'na* oleh al-Syâfi'î.[26] Ia juga menggunakan kata lain, *ashl* (dasar) untuk menunjuk pada makna umum, tetapi tidak menggunakan kata *'illat*. Tampaknya ini merupakan istilah yang lebih awal dari pada '*illat*.[27]

Belakangan kata *ashl* menjadi istilah dalam arti kasus asal atau *maqis 'alaih*, dasar *qiyâs*. Istilah *'illat* digunakan pada abad ke empat Hijrah dalam pengertian penghubung umum dan sebab *qiyâs* yang berpengaruh. Abu Bakr al- Jassas (w. 370 H) sering menggunakan istilah ini dalam kitabnya *Ushûl*.[28]

Istilah-istilah lain untuk '*illat* pada periode pertengahan adalah: *ma'na* (ide, dasar), *sabab* (sebab), *amarah* (tanda), *da'i* (motif), *mustad'i* (faktor yang menuntut), *bâits* (pendorong, motif), *ẖâmil* (pembawa pesan), *manâth* (dasar), *dalîl* (indikasi), *muqtadhi* (yang menuntut), *mujîb* (yang meniscayakan, yang mewajibkan), dan *mu'atstsir* (yang mempengaruhi). '*Illat* juga disebut dengan *jami*' (penghubung), *mu'arrif* (penanda) dan *jalib* (yang menarik hukum).[29]

---

26 Al-Sysyâfi'î, *Al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 36.
27 Al-Sysyâfi'î, *Ikhtilâf al-Ḫadits*, pada catatan pinggir kitâb *Al-Umm*, hlm. 320.
28 Abu Bakar al-Jassas, *Ushûl*…, hlm. 229.
29 Muhammad al-Sysyaukâni, *Irsyâd*…, hlm. 181.

Para pendukung *qiyâs* terbagi menjadi tiga kelompok dalam menyikapi sebab-akibat (*ta'lil*) perintah hukum. Kelompok pertama berpendapat bahwa perintah-perintah hukum diberikan oleh pemberi hukum untuk tujuan tertentu. Ia adalah motif atau sebab yang meniscayakan pemberian ketetapan hukum, karena perbuatan-perbuatan Tuhan bukanlah tak bertujuan. Pandangan ini dinisbatkan kepada kaum Mu'tazilah. Kelompok kedua memandang bahwa Tuhanlah yang mewajibkan hukum dan bukan sebab itu sendiri, karena sebab-sebab hukum telah lama ada, tetapi hal itu tidak dapat mewajibkan hukum. Sebab-sebab tidak mempunyai peran dalam mewajibkan hukum. Hukum menjadi efektif karena otoritas pemberi hukum. Ketetapan-ketetapan hukum diwajibkan oleh pemberi hukum dan bukan oleh sebab-sebabnya. Pandangan seperti ini dianut oleh Ash'ariyyah. Kelompok terakhir berpendapat bahwa perintah-perintah hukum diberikan Tuhan untuk tujuan tertentu dan mereka mempunyai sebab juga. Tetapi Tuhan tidak mewajibkan ketetapan-ketetapan hukum berdasarkân sebab-sebab dan tujuan-tujuannya, tetapi sebagai rahmat bagi manusia. Sebab-sebab ketetapan hukum tidak menjadikan ketetapan-ketetapan itu menjadi wajib dengan sendirinya, tetapi karena otoritas Tuhan. Perintah-perintah hukum dinisbatkan kepada sebab-sebabnya hanya secara kiasan. Pandangan seperti ini dianut oleh Maturidiyyah.

Kaum Sunni, bertolak belakang dengan Mu'tazilah, menyebut rasionalisasi ketetapan hukum (*ta'lil*) dengan istilah '*illat mu'âtsirah* (sebab yang mempengaruhi). Dalam pandangan mereka, tidak ada hubungan sebab-akibat antara '*illat* dengan hukum. Kadang-kadang '*illat* ada, tetapi hukum tidak ada, demikian pula sebaliknya. Yang diperdebatkan adalah apakah hukum harus dinisbatkan kepada '*illat* (sebab) atau ke *nash*. Satu pendapat mengatakan bahwa hukum dinisbatkan kepada *nash* dalam kasus asal dan kepada '*illat* dalam kasus cabang. *Nash*-lah yang mewajibkan hukum kasus asal melalui kata-katanya dan bukan '*illat*. *Nash* menyingkap hukum dan '*illat* memotivasinya. Pendapat seperti ini dianut oleh ahli fiqh Iraq abad pertengahan. Pendapat lain mengatakan bahwa hukum dinisbatkan kepada '*illat* dan bukan kepada *nash* baik dalam kasus asal maupun dalam kasus cabang. '*Illat*, dalam pandangan ini merupakan tanda ('*alam* atau *amarah*) bagi adanya hukum (*thubut al-hukm*) dalam kasus asal dan kasus cabang. Pendapat seperti ini dianut oleh mayoritas ahli fiqh.

Berbagai pandangan tentang baik dan buruknya perbuatan manusia, menurut pandangan teologi, juga mempengaruhi hukum. Berbagai definisi '*illat* yang telah dikemukakan di atas mencerminkan ketidaksepakatan tersebut. Definisi-definisi tentang '*illat* di atas dapat dikategorikan sebagai berikut. *Pertama*, sesuatu yang

mempengaruhi hukum dengan sendirinya (*al-mu'tatsir bi dzatih fi l-hukm*). *Kedua*, sesuatu yang menandakan hukum (*al-mu'arrif li l-hukm*). *Ketiga,* sesuatu yang menjadikan hukum wajib bukan dengan sendirinya, tetapi berdasarkân otoritas Tuhan (*al-mujib bi ajli allah*). *Keempat,* sesuatu yang memotivasi pemberi hukum untuk memberikan hukum (*al-bâits li l-sysyâri' 'ala syâr'i l-hukm).*

Pandangan pertama menyatakan bahwa '*illat* ketetapan hukum mempengaruhi (*mu'tatsir*) hukum dengan sendirinya. Dengan kata lain, '*illat* suatu perintah yang menjadikan perintah itu menjadi wajib, bukan Tuhan. Pandangan ini dinisbatkan kepada Mu'tazilah karena mereka berpendapat baik dan buruknya perbuatan manusia, bersifat rasional dan menjadi kewajiban Tuhan untuk melakukan dan memerintah apa yang terbaik. Karena itu, mereka mendefinisikan '*illat* sebagai sesuatu yang mempengaruhi ketetapan hukum dengan sendirinya *(mu'tatsir bi zâtih*).[30]

Ketika menjelaskan pandangan ini Sadr al-Syarî'ah mengatakan bahwa mereka yang berpendapat bahwa sebab-sebab rasional ('*ilal 'aqliyyah*) yang berpengaruh dengan sendirinya juga berpendapat bahwa sebab-sebab hukum (*'ilal al-syar'îyyah*) juga sama. Dalam pendapat mereka, api merupakan sebab kebakaran dengan

[30] Al-Isnawi, *Nihâyat*…, hlm. 4.

sendirinya, tanpa penciptaan kebakaran oleh Tuhan, seperti juga pembunuhan yang disengaja secara logis adalah sebab hukum *qishâsh.*[31]

Ada keberatan terhadap pandangan ini yang dapat diangkat, yaitu orang yang sehat tidak dapat memikirkan bahwa waktu dapat menjadi sebab adanya kewajiban shalat, pembunuhan menjadi sebab adanya hukuman *qishâsh*, dan kasus-kasus lain yang serupa, karena mereka merupakan aksiden dan tindakan. Penciptaan dan menjadi ada tidak dapat dipahami. Terhadap keberatan ini al-Taftazani menjawab bahwa pengaruh (*ta'tsîr*), dengan sendirinya berarti bahwa intelek memberikan pembenarannya bagi kewajiban hukuman *qishâsh* semata-mata berdasarkân pembunuhan yang disengaja, tanpa bersandar pada tindakan orang yang mewajibkan (*mujib*). Dan ini juga berlaku bagi sesuatu yang oleh Mu'tazilah disebut '*illat*.[32]

Ini bukan penggambaran yang benar tentang pandangan Mu'tazilah. Yang mereka maksudkan dengan keputusan akal (*hukmi l-'aql*) adalah akal memahami bahwa ada perintah Tuhan untuk kasus tertentu, karena ada petunjuk atau hubungan yang mesti (*talâzum*) antara keputusan akal dan keputusan Syarî'ah. Ini dijelaskan oleh

---

[31] Ubaidillah ibn Mas'ud Sadr al-Syari'ah, *al-Taudhîh*, (Kairo: Dar al-'ahd al-Jadid li al-Thiba'ah, 1957), hlm. 62.

[32] Sa'ad al-Din Mas'ud ibn Umar al-Taftazani, *al-Talwih Syarḫ al-Taudhih*, (Kairo: Dar al-'Ahd al-Jadid li al-Thiba'ah, 1957), hlm. 62.

Kamal ibn Humam.[33] Ia menjelaskan bahwa pandangan Mu'tazilah yang sebenarnya adalah, bahwa akal pertama-tama memahami ada perintah Tuhan tentang perbuatan yang sesuai dengan pemahaman akal. Mereka tidak berpendapat bahwa akal menentukan keputusannya pada Tuhan.

'*Illat* menurut Mu'tazilah berarti motif (*bâits*) bagi ketetapan hukum dan bukan sesuatu yang mewajibkan dengan sendirinya. 'Abd al-Jabbar sendiri menjelaskan pandangannya tentang '*illat*. Tujuan *qiyâs* dalam hukum adalah mengetahui ketetapan hukum tentang perbuatan yang dilakukan oleh orang yang mempunyai kewajiban dan pengetahuan tentang hal-hal lain yang terkait. Jika suatu ketetapan hukum didasarkân pada '*illat*, tidak mungkin '*illat* harus berperan sebagai sebab yang meniscayakan hukum, karena ia bertentangan dengan tujuan yang disebutkan. Jika efek *khamr* yang memabukkan itu yang meniscayakan dilarangnya minum *khamr* tersebut, perintah hukum (*taklif*) dan ketaatan kepada Tuhan (*ta'abbud*) akan terhapus.[34][]

---

[33] Kamal ibn Humam, *al-Musyârah*, (Bulaq: al-Mathba'ah al-Amiriyyah, 1917), hlm. 159.

[34] Mustafa Jamaluddin, *al-Qiyâs*, (Najaf: Mathba'ah Nu'man, 1972), hlm. 185.

BAB IV

METODOLOGI QIYÂS DALAM FATWA MUI

A. Senarai Historis MUI

Majelis Ulama Indonesia (MUI)[1] merupakan wadah musyawarah para ulama, zu'ama, dan cendikiawan muslim serta menjadi pengayom bagi seluruh muslim Indonesia.[2] Sejarah resmi MUI mencatat bahwa organisasi ini lahir pada 26 Juli 1975 bertepatan dengan 7 Rajab 1395 H,[3] sebagai hasil dari pertemuan dan musyawarah ulama[4] yang datang dari berbagai penjuru Indonesia.[5]

---

1 Penggunaan singkatan "MUI" selanjutnya akan lebih sering digunakan dalam penelitian ini. Tidak ada kepentingan khusus bagi penulis untuk menyebutkan secara lengkap atau dengan singkatan.

2 Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 4, 13.

3 Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI, Pasal 1.

4 Atho' Mudzhar menyebut pertemuan/musyawarah terserbut dengan istilah "Muktamar" yang dilaksanakan pada 21-27 Juli 1975. Lihat: Mohammad Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988. Terj. Soedarso Soekarno* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 56.

5 http://mui.or.id/mui/tentang-mui/profil-mui/profil-mui.html (diakses pada juni 2012).

Peserta yang dimaksud adalah wakil 26 orang wakil dari 26 Provinsi, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti. Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan al Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinash Rohani Islam, AD, AU, AL dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan. 53 orang peserta tersebut, di akhir Muktamar menandatangai sebuah deklarasi yang dikenal dengan "Piagam Berdirinya MUI". [6]

Berdirinya MUI tidak serta merta dipahami sebagai langkah maju eksistensi Islam di Indonesia. Sebagian masyarakat muslim bahkan tetap mencurigai MUI sebagai alat bagi kepentingan politik dan kekuasaan, meskipun posisi MUI bukan merupakan lembaga pemerintah. Setidaknya ada tiga peristiwa penting sebelum berdirinya MUI, yang menjadi indikator penting dugaan *unindependensi* MUI dalam hubungannya dengan pemerintah; *pertama*, berhubungan dengan kemunduran politik umat Islam Indonesia yang kalah pada Pemilu 1971, di mana setahun sebelumnya (1970), gagasan pendirian majelis ulama telah dilontarkan saat lokakarya Pusat Dakwah Islam. Gagasan ini kemudian diyakini sebagai strategi pemerintah untuk memecahkan

[6] Pemilihan 26 peserta ini dilakukan oleh majelis-majelis ulama daerah yang dibentuk tidak lama sebelum muktamar berlangsung (Mei 1975) atas anjuran Menteri Dalam Negeri, Amir Machmud, kepada seluruh Gubernur di setiap daerah;*ibid*.; Mohammad Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa...*, hlm. 54.

perhatian kaum Muslimin dan campur tangan pemerintah terhadap hubungan ulama dengan masyarakat muslim. Hal ini lebih nyata terlihat pada lokakarya 1974, atas saran dan persetujuan presiden, agar segara memulai dengan membentuk Majelis Ulama tingkat daerah. Pembentukan tersebut berjalan cepat karena keterlibatan pemerinatah. Semua perwakilan majelis ulama yang dibentuk pemerintah inilah yang kemudian menjadi anggota Muktamar yang ikut menandatangani piagam pendirian MUI.

Kedua, tekanan yang dilakukan pemerintah agar partai Islam menanggalkan atribut Islam dan mendesakkan fusi ke dalam satu partai berdasarkan kesamaan orientasi; Nashionalis, Protestan, dan Katolik digabung dalam PDI, sedangkan Partai-Partai Islam kontestan pemilu 1971 digabung dalam PPP. Kenyataan ini adalah bentuk nyata pemerintah untuk membatasi gerakan Umat Islam, yang dalam hubungannya dengan pembentukan MUI adalah paradox.

Ketiga, peristiwa besar tentang rancangan UU Perkawinan yang menimbulkan perlawanan besar dari masyarakat yang beranggapan bahwa Rancangan tersebut adalah upaya sekularisasi dan pencideraan terhadap Hukum Islam. Reaksi tersebut kemudian ditanggapi serius oleh pemerintah dan bersedia merubah beberapa pasal yang menimbulkan gejolak. Pada kasus

ini, hubungan dengan terbentuknya MUI, setidaknya dipahami sebagai upaya pemerintah untuk menetralisir pandangan masyarakat yang mayoritas Muslim dalam rangka menghadapi Pemilu yang dijadwalkan 1976.[7]

Ketiga peristiwa sebagaimana di atas, pada gilirannya berpengaruh pada penerimaan masyarakat Indonesia terhadap fatwa atau nashehat keagamaan oleh MUI, bahkan hingga sekarang. Seperti tanggapan Hizbut Tahrir Indonesia terhadap Fatwa MUI tentang menggunakan hak pilih dalam pemilihan Umum,[8] di mana MUI menetapkan bahwa memilih pemimpin yang beriman dan bertakwa, jujur (siddiq), terpercaya (amanah), aktif dan aspiratif (tabligh), mempunyai kemampuan (fathanah), dan memperjuangkan kepentingan umat Islam ***hukumnya adalah wajib***, dan tidak memilih hukumnya ***haram***. [9]

---

7 Analisis lebih dalam dipaparkan oleh Mohammad Atho' Mudzhar. Lihat: Mohammad Atho' Mudzhar, Fatwa-Fatwa ….., hlm. 53-62.

8 Tanggapan HTI terdiri dari 6 point yang pada dasarnya mewakili ideologi/ keyakinan garis perjuangan organisasi ini. Namun yang menjadi sorotan di sini adalah tanggapan terhadap hal teknis dalam penetapan hukum, di mana HTI menganggap hukum 'wajib-haram' oleh MUI tidak dapat diterima bila tidak ditetepkan bersamanya kulifikasi wajib *kifa'ai*/kolektif atau *'aini*/ perorangan.;http://hizbut-tahrir.or.id/2009/01/29/tanggapan-hizbut-tahrir-indonesia-terhadap-fatwa-mui-tentang-golput/. (di akses: Januari 2012). Tentang hal ini, komnas HAM bahkan memberikan tanggapan yang lebih keras. Baca: http://www.hukumonline.com/ berita/baca/hol21080/komnas-ham-kecam-fatwa-golput-haram. (diakses pada januari 2012).

9 Lihat: Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 878. Penekanan dari penulis.

B. Eksistensi Fatwa MUI

MUI memiliki beberapa fungsi, diantaranya adalah sebagai '*pemberi fatwa kepada Umat Islam dan Pemerintah, baik diminta maupun tidak diminta*'.[10] Sedangkan Usaha yang dilakukan berkenaan dengan fungsi pemberi fatwa ini dijelaskan dalam pasal 6 (3) "*memberikan peringatan, nashehat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada masyarakat dan pemerintah dengan bijak (hikmah) dan menyejukkan*".

Ada tiga istilah yang digunakan dalam merespons permasalahan di dalam MUI, yaitu memberi peringatan, Nashehat dan fatwa. Namun pada prakteknya, setiap keputusan baik berupa jawaban dari pertanyaan, peringatan, nashehat atau fatwa, ditetapkan dengan sebutan fatwa. Dalam item keputusannya, semua bentuk respons hanya ditetapkan dengan dua diktum; yaitu menyebutkan substansi hukum yang difatwakan, dan jika dipandang perlu, diberikan rekomendasi dan/atau jalan keluar.[11] Tidak ada klassifikasi khusus untuk fatwa terhadap masalah-masalah *fiqhi-'amali*, atau masalah I'tiqadi, serta 'aqli. Oleh karena itu, berdasarkan perspektif yang telah dibangun di bab sebelumnya, maka keputusan, fatwa, nashehat, usulan, atau rekomendasi MUI yang merupakan respons terhadap pemikiran/aliran-aliran, atau masalah-masalah I'tikad, harus diabaikan.

---

[10] Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI, Pasal 4.

[11] MUI, *Himpunan…*, hlm. *804.*

Terdapat perkembangan struktur dalam penetapan fatwa di MUI sejak 1999, yang berkenaan dengan masalah-masalah ekonomi, yang dalam rumusan kajian fiqh disebut dengan fiqh mu'amalah. Struktur tersebut diberi nama Dewan Syari'ah Nashional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Dalam hal memberikan keputusan hukum yang berkenaan dengan kegiatan ekonomi, perbankan dan keuangan, juga diberikan dalam bentuk fatwa.

Bentuk keputusan lain yang juga ditetapkan dengan mekanisme fatwa adalah penetapan fatwa halal yang diiringi dengan penerbitan sertifikat halal bagi perusahaan obat dan makanan yang meminta. Dalam hal ini, sepanjang berkenaan dengan perbuatan dan diduga melalui proses penalaran qiyâs, dipertimbangkan sebagai data untuk mengidentifikasi bentuk penggunaan qiyâs oleh MUI.

Dengan demikian diketahui bahwa fatwa MUI adalah segala pendapat final yang ditetapkan oleh Organisasi MUI melalui jalur-jalur organisatoris tertentu terhadap segala masalah yang dianggap perlu ditetapkan dengan sudut pandang ajaran Islam. Keumuman dan keluasan cakupan fatwa dalam organisasi ini tidak menghalangi kajian ini untuk mengidentifikasi dan menganalisis karakteristik metodologis penggunaan qiyâs sebagai salah satu metode ijtihâd MUI, karena system penalaran yang menjadi focus penelitian ini adalah penalaran hukum fiqh, maka pendapat yang dijadikan objek kajian berkenaan dengan masalah fiqh saja. Secara umum kajian fiqh

dibagi berdasarkan tema-tema tertentu yang secara garis besar dibagi menjadi dua, yaitu Ibadah dan Mu'amalah. Logika ini akan kita terapkan dalam pembahasan lanjutan dalam melihat qiyâs di MUI. Namun sebelumnya, perlu dipaparkan terlebih dulu prosedur penetapan Fatwa oleh MUI, untuk melihat adakah teori ijtihâd tertentu yang diyakini dan kecenderungan-kecenderungan pemikiran hukumnya.

C. Prosedur Penetapan Fatwa Hukum

Dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI, pasal ketentuan umum bab 2 pasal 7 disebutkan bahwa fatwa adalah "jawaban atau penjelasan Ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku umum".[12] Sedangkan fatwa yang dilakukan oleh MUI dijelaskan dalam pasal berikutnya (pasal 8) yaitu "fatwa MUI tentang suatu masalah keagamaan yang telah disetujui oleh anggota Komisi dalam rapat". Bagian pertama adalah teori umum tentang fatwa yang tidak hanya berlaku pada masalah-masalah fiqh-amali dengan menganalisis dalil-dalil syari'at yang zhannî, tetapi berkenaan dengan seluruh permasalahan yang perlu dan patut direspons dengan kaca mata Agama Islam. Sedangkan yang kedua berkenaan dengan fatwa yang secara teknis dilakukan oleh MUI, yang menyangkut prosedur dan metode penalaran serta teknis pengambilan keputusan.

---

[12] *Ibid*, hlm. 4.

Fatwa yang dilakukan MUI secara teori harus melewati serangkaian prosedur organisatoris dan juga penalaran (*ijtihâd*). Secara organisatoris, fatwa secara khusus menjadi tugas komisi fatwa. Namun pengumumannya terkadang dilakukan oleh komisi fatwa sendiri atau dan bersama MUI. Permasalahan yang dibicarakan dalam MUNAS umumnya langsung diumumkan melalui komisi C bidang Fatwa. DSN-MUI, sebagaimana telah disebutkan, sejak tahun 1999 dibentuk oleh MUI secara khusus untuk mengamati masalah-masalah ekonomi, keuangan, dan perbankan mulai tahun 2000 juga memiliki kewenangan untuk menerbitkan fatwa, nashehat, peringatan, usulan, atau rekomendasi, terkait dengan bidang garapannya.

Permasalahan yang ditanggapi dan dicarikan keputusan hukumnya adalah segala persoalan yang dihadapi masyarakat, baik diajukan ke MUI atau tidak. Dalam hal ini MUI menjalankan fungsinya mewakili kepentingan umat Islam untuk mengawal segala peristiwa yang terjadi di Indonesia agar tidak bertentangan dengan syari'at Islam sebagai agama yang paling banyak dianut masyarakat. Sejak tahun 1975 hingga 2011 MUI telah menerbitkan 14 fatwa bidang Akidah dan Aliran keagamaan, 37 fatwa yang digolongkan bidang Ibadah, 86 fatwa dalam bidang lain selain aqidah dan ibadah.[13] Beberapa fatwa yang disebutkan Mohammad

[13] Data ini didasarkan sepenuhnya dari Himpunan Fatwa yang dipublikasikan MUI.

Atho' Mudzhar tidak dimuat dalam buku Himpunan Fatwa tahun 1984 yang menjadi rujukannya, sebagian ada dalam buku Himpunan Fatwa tahun 2011, seperti pemindahan Mayat, dan Bunga bank. Sedangkan fatwa tentang buku Amran Hambri yang dianggap controversial, tuntunan bersembahyang dalam kaset, olahraga tinju, dan Gerhana (bulan dan Matahari), tetap tidak ada dalam buku Himpunan Fatwa 2011.[14] Sedangkan fatwa yang diterbitkan melalui DSN-MUI setidaknya terdapat 53 fatwa hingga tahun 2006.[15]

Sebelum mengumumkan pendirian finalnya, MUI terikat dengan prosedur penetapan keputusan hukum, yang tertuang dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa. Pedoman yang merupakan aturan pokok penalaran hukum/ijtihâd MUI dihasilakan melalui ijtima' Ulama' Komisi Fatwa se-Indonesia tahun 2003. Langkah-langkah penalaran hukum/ijtihâd MUI dibicaraan dalam bab 2 dan bab 3. Bab 2 mengenai dasar umum dan sifat fatwa terdiri dari 3 pasal, yaitu:

1. Penetapan fatwa didasarkan pada Al-Qur'an, Sunnah (hadis), *Ijma'*, dan *Qiyâs* serta dalil lain yang *mu'tabar*.

---

[14] Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 84.

[15] Dewan Syari'ah Nasional MUI, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional* (Ciputat: CV. Gaung Persada, 2006).

2. Aktivitas penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh suatu lembaga yang dinamakan Komisi Fatwa.
3. Penetapan fatwa bersifat responsive, proaktif, dan antisifatif.

Sedangkan bab 3 tentang metode penetapan fatwa berisi 5 pasal, yaitu:

1. Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam madzhab dan ulama yang *mu'tabar* tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya.
2. Masalah yang telah jelas hukumnya hendaklah disampaikan sebagaimana adanya.
3. Dalam masalah yang terjadi khilafiah di kalangan madzhab, maka:
   a. Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat Ulama Madzhab melalui metode *al-Jam'u wa al-taufiq*; dan
   b. Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqaranah* dengan menggunakan kaidah-kaidah *Ushul Fiqh Muqaran*.

4. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan madzhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihâd *Jama'I* (kolektif) melalui metode *bayani, ta'lili (qiyâsi, istihsani, ilhaqi), istishlahi,* dan *sadd al-zari'ah*.
5. Penetapan Fatwa harus senantiasa memperhatikan kemashlahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan *maqashid al-syari'ah*.

Dasar penetapan fatwa MUI, sebagai mana disebutkan dalam bab II pasal 1 pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa adalah Al-Qur'an, Sunnah (Hadîts), Ijma', dan Qiyâs serta dalil lain yang *mu'tabar*. Gambaran ini menetapkan alur ijtihâd yang digunakan MUI sebelum mengumumkan keputusan hukumnya. Terhadap dua dalil pertama, komisi fatwa menjelaskan:

> "Ketentuan ayat ini merupakan kesepakatan dan keyakinan umat Islam bahwa setiap fatwa harus berdasarkan pada kedua sumber hukum yang telah disepakati tersebut. Fatwa yang bertentangan atau tidak didasarkan dengan keduanya dipandang tidak sah, bahkan dipandang sebagai *tahakum* dan perbuatan dusta atas nama Allah yang sangat dilarang agama."

Ijma', diakui sebagai dalil hukum di bawah Al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, ijma' hanya boleh terjadi bila tidak ada ketetapan dari keduanya. Namun otoritas Ijma' sangat kuat, bersifat absolut dan berlaku universal. Oleh karenanya, penerimaan terhadap ijma' adalah mutlak. Akibatnya, bila terdapat peristiwa yang tidak terdapat

petunjuknya dari al-Qur'an dan al-Sunnah, dan terdapat satu pendapat yang diakui atau tidak dibantah oleh orang lain, maka tidak diperkenankan untuk melanjutkan ijtihâd dengan metode-metode lain dan fatwa hanya boleh diumumkan berdasarkan pendapat tersebut.

Khusus tentang Qiyâs dan dalil-dalil lain setelah Ijma', penggunaannya oleh MUI sebenarnya menempati posisi metodologis yang tidak serta merta dilakukan setelah *istinbâth* dengan al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma'. Ada metode lain yang menjembataninya, yaitu apa yang disebut dengan *Ijtihâd Intiqa'I*, yang diartikan sebagai memilih pendapat para ulama terdahulu setelah dikaji secara komprehenship. Pengkajian terhadap pendapat-pendapat para ulama, jika memungkinkan dilakukan dengan mekanisme *al-jam' wa al-taufiq*. Yaitu sebuah usaha untuk menggabungkan dan mengharmoniskan pendapat-pendapat yang berbeda. Namun bila tidak ditemukan keseragaman dan titik temu, maka dilakukan dengan mekanisme *tarjih*. Setelah sama sekali tidak ditemukan dalam keputusan yuris muslim terdahulu/yurisprudensi, atau tidak dapat diterima dalam konteks Indonesia, maka metode ijtihâd yang independens dilakukukan dengan asas *jama'I* (kolektif).

D. Implementasi *Qiyâs* dalam Bidang Ibadah

a. *Penerimaan MUI terhadap Qiyâs dalam Bidang Ibadah*

MUI meyakini bahwa "Umat Islam Indonesia

menganut paham *ahlus sunnah wal jama'ah* dan mayoritas bermadzhab Syafi'i". Akomodasi atas pendirian masyarakat Indonesia dalam bermadzhab ini, bisa dilihat dari pandangan madzhab-madzhab Sunni yang dijadikan dasar penetapan fatwa. Khusus dalam bidang ibadah, di mana terdapat hampir di semua lembar fatwa, disertakan pandangan madzhab-madzhab tersebut. Meskipun pada sebagian keputusannya, MUI mendasarkan keputusan pada pandangan Zhahirî, yang secara teoritis adalah madzhab yang tidak popular di kalangan sunni, dalam konteks "tertentu". Karena inilah, Mohammad Atho Mudzhar, dalam kajiannya menyimpulkan kecenderungan inkonsistensi metodologis dalam fatwa MUI.[16]

Bentuk lebih teknis dalam kajian Qiyâs yang diterima oleh mayoritas yuris madzhab-madzhab Sunni adalah keberlakuan qiyâs dalam masalah-masalah ibadah. MUI, sepanjang penyelidikan penulis, tidak memunculkan satupun kata qiyâs dalam konsideran fatwanya. Namun demikian, beberapa petunjuk dapat digunakan untuk melihat keberlakuan qiyâs dalam fatwa MUI bidang ibadah, dengan cara melakukan analisa terhadap dalil, alur penalaran pendapat-pendapat yang dijadikan dasar, dan kaidah-kaidah fiqh/*legal maxim* yang digunakan, sebagaimana yang akan kita sajikan dalam sub di bawah ini.

---

[16] Lihat, Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa....*, hlm. 139.

b. Karakteristik Dalil

Kata 'qiyâs' tidak sering disebutkan dalam konsideran fatwa MUI. Demikian juga Dalil nash al-Qur'an, hadîts, dan ijma' yang digunakan MUI dalam mencari *'illat* (*mashlak al-'illah*) sebagai bentuk *istinbâth* hukum melalui qiyâs, juga tidak banyak muncul dalam fatwanya. Hal ini dikarenakan masalah yang direspons memang tidak selalu berkenaan dengan hukum yang layak dan harus ditetapkan berdasarkan qiyâs, atau terdapat kecenderungan mendasarkan pada pendapat-pendapat tokoh-tokoh madzhab yang mungkin menggunakan qiyâs dalam penalaran hukumnya, sehingga akan lebih mudah dan praktis demi kepentingan mendesak agar kepastian hukum segera diumumkan kepada masyarakat. Secara organisatoris hal ini tentu saja tidak bisa disimpulkan sebagai sebuah kelemahan metodologis, karena pada dasarnya ketetapan untuk mengkaji dan menggunakan pendapat madzhab-madzhab yang dianggap sesuai untuk dijadikan dasar penetapan hukum telah melewati kesepakatan organisatoris, yang berhak untuk diapresiasi oleh semua pihak. Namun di sisi lain, kajian ilmiah yang membaca secara objektif tentang mekanisme penetapan hukum satu lembaga/organisasi juga layak untuk dipertimbangkan sebagai sebuah kebenaran.[17]

---

[17] Seperti kritik Mohammad Atho Mudzhar terhadap penggunaan pendapat Ulama sebagai dasar penetapan Fatwa yang dianggap *Talfiq* , peralihan yang liberal, atau prosedur metodologis yang disepakati secara teoritis tidak selalu digunakan. Lihat: Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa*..., hlm. 92, 95, 139.

Di antara dalil Al-Qur'an yang menunjukkan penggunaan qiyâs oleh MUI dalam bidang Ibadah adalah fatwa no. 1 tahun 2001 tentang Haji bagi Narapidana. Dalam fatwa ini, ayat yang digunakan sebagai dasar adalah Q.S. Al 'Imran: 97, yang artinya:

> "kesanggupan melakukan perjalanan" merupakan syarat kewajiban ibadah haji. Sedangkan "kesanggupan" itu sendiri juga merupakan alasan hukum yang tampak dari nash. Alasan hukum ini disebut dengan *'illat*.

Dalam kasus orang yang badannya terkurung seperti narapidana dan sebagainya, yang memiliki kesanggupan biaya, MUI memutuskan bahwa orang tersebut tidak memiliki *isitita'ah* yang berakibat pada tidak terpenuhinya syarat wajib haji. Pandangan ini sejalan dengan pendapat Imam Malik dan Madzhab Hanafi, yang memperluas jangkauan *istithâah* tidak hanya pada ongkos (*zad*) dan kendaraan (*al-rahilah*). Namun terdapat penggalan redaksi fatwa yang mengharuskan kita mengkaji penalaran metodologis lebih jauh, yaitu "*ia wajib membiayai orang lain yang sudah menunaikan haji untuk menghajikannya*".

Kewajiban di atas tampak kontradiktif dengan penetapan istithâah sebagai syarat, di mana ketiadaan syarat mengakibatkan ketiadaan hukum, sebagaimana yang diyakini Imam Malik dan Hanafi. Adapun ibadah haji dilakukan oleh orang lain, maka ia adalah peristiwa hukum lain yang berbeda, yang merupakan varian dari

masalah hukum tatkala seseorang tidak ada harapan lagi untuk menunaikan ibadah haji (seperti usia renta, atau mengidap penyakit akut yang tidak ada harapan sembuh), atau telah meninggal dunia.

Penetapan hukum bagi narapidana dengan mewajibkan ia membayar orang lain untuk melaksanakan hajinya memiliki setidaknya tiga masalah metodologi. *Pertama*, bahwa permasalahan ini masih berkenaan dengan *tahqiq*/pengukuhan makna *istithâah* yang berarti *zâd* dan *rahîlah*, keduanya berbentuk harta. Dalam hal seseorang memiliki keduanya, maka ia telah memenuhi syarat istithâah dan telah datang kepadanya kewajiban haji. Halangan pelaksanaan kewajiban tersebut, diselesaikan dengan berbagai cara sesuai dengan keadaan yang ada, seperti bila mana halangannya tidak mampu berjalan karena tidak memiliki kaki, maka ia boleh mengajak orang lain yang mau mematuhinya atau dengan membayar untuk membantu pelaksanaan dengan tandu, kursi roda atau sebagainya; apa bila halangannya karena sakit, maka ia boleh menunda sampai sembuh. Artinya kewajiban melaksanakan sendiri tetap ada karena syarat telah terpenuhi. Al-Sysyâfi'î dan pengikutnya berada dalam posisi penalaran bentuk ini.

Kedua, kemampuan badan merupakan syarat *istithâah*. Apabila kemampuan harta (ongkos dan kendaraan) dan badan (sehat dan bebas) telah terpenuhi, maka telah

datang kewajiban haji. Namun bila tidak terpenuhi, berakibat pada tidak adanya kewajiban. Dengan tidak adanya kewajiban haji, maka tidak akan datang kewajiban membayar orang lain untuk menggantikan pekerjaan yang ia sendiri tidak wajib mengerjakannya. Ketegasan Imam Malik yang menunjukkan konsistensi penalaran bentuk kedua ini juga dirujuk MUI dalam lampiran referensi yang digunakan, yaitu tatkala beliau berpendapat bahwa orang yang lumpuh (*al-ma'dûb*) tidak wajib haji dan tidak wajib digantikan orang lain.

Ketiga, kasus narapidana bukan lagi masalah *istithâah*, namun ia berhubungan dengan orang yang sakit akut, tua, atau telah meninggal. Kasus ini, meskipun dipertimbangkan untuk mengisi makna *istithâah*, namun memiliki *ashl* tersendiri dalam hukum, yaitu hadîts ibn 'abbas tentang seorang wanita dari Khat'am yang bertanya kepada Rasulullah SAW, apakah ia boleh menunaikan haji untuk bapaknya yang telah renta dan tidak mampu bahkan untuk duduk di kendaraan.

Sandaran (*manath*) 'illat yang dikukuhkan dalam kasus serupa ini adalah orang tua yang tidak mampu karena sifat tuanya yang permanen. Konteks permanen ini bisa diluaskan pada orang yang sakit akut, yang diduga tidak ada harapan sembuh. Sifat halangan yang permanen ini menegasikan perluasan hukum pada yang sifatnya temporal. Bahkan al-Sysyâfi'î setelah menyitir ucapan 'Ali

bin Abi Talib kepada seorang jompo "*jika anda mau, anda boleh membiayai orang lain untuk menghajikan anda*" menegaskan:

> "Jika orang tua tersebut membiayai orang lain untuk menghajikannya, kemudian diduga suatu ketika datang kondisi di mana ia mampu berkendara untuk berhaji, maka tidak diperkenankan orang lain menghajikannya, ia harus menunaikan sendiri. Apa bila ia meninggal sebelum sempat mengerjakannya, atau keadaan 'sanggup' tersebut berubah lagi menjadi tidak sanggup, maka ia wajib dihajikan atau mengutus mengirim orang lain untuk menghajikannya. Karena hajinya dianggap tunai dikerjakan oleh orang lain hanya setelah ia tidak menemukan 'jalan' (ان لا يجد السبيل). Bila masih ada jalan, ia wajib menunaikan sendiri".

Dengan demikian, dalam kasus narapidana perlu dilihat terlebih dahulu sandaran perluasan 'illat nya. Jika narapidana yang divonis hukuman mati misalnya maka di saat datang bulan haji sebelum eksekusi, ia wajib meminta atau mengupah orang lain untuk menghajikannya. Namun narapidana yang masih ada harapan bebas, tidak dalam kondisi yang layak untuk disamakan dengan orang tua renta.

Fatwa MUI dalam kasus narapidana, berikut penjelasan dalil yang diajukan, tampak sekilas sebagai upaya menggabungkan pendapat-pendapat yang berbeda dari madzhab-madzhab fiqh. Namun kemudian usaha ini menjadi aksi pencampur adukan penalaran yang bahkan ditolak oleh seluruh yuris yang pendapatnya dijadikan dasar fatwa. Al-Sysyâfi'î akan menerima redaksi fatwa

point (a), yaitu: "*orang yang sudah mempunyai biaya untuk menunaikan ibadah haji, tetapi kondisi badannya tidak memungkinkan untuk melaksanakan ibadah haji sendiri, baik karena sudah terlalu tua maupun karena suatu penyakit, dipandang telah memenuhi syarat istithâah. Karena itu, ia sudah berkewajiban haji*", namun al-Sysyâfi'î juga Hambali akan menolak ketetapan lanjutannya "*orang tersebut tidak dibolehkan melaksanakan haji sendiri tetapi ia wajib membiayai orang lain yang sudah menunaikan haji untuk menghajikannya*", karena haji adalah ibadah personal yang hanya dapat digantikan dalam keadaan tertentu yang bersifat kasuistik dan pengecualian. Membawa kasus dengan menggunakan 'illat dari kasus pengecualian adalah qiyâs yang fasid. Adapun Malik dan Hanafi akan langsung menolak kewajiban haji bagi yang tidak memenuhi syarat kemampuan harta dan badan.

Kasus di atas memperlihatkan karakteristik penggunaan qiyâs yang tidak mandiri dan rentan kritik. Sedangkan dukungan penalaran yang pada dasarnya berseberangan satu sama lain memperlihatkan kecenderungan eklektis dalam metodologinya.

Bentuk lain yang mungkin dapat mempertegas pencarian terhadap karakteristik penggunaan dalil dalam memberlakukan penalaran qiyâs dalam fatwa MUI adalah tentang zakat penghasilan dan jasa. Tentang penghasilan dan jasa, MUI menetapkan fatwa bahwa

setiap penghasilan wajib dikenakan zakat. Fatwa tentang ini muncul dua kali, pertama pada tahun 1982 tentang intensifikasi pelaksanaan zakat. Pada point 1 berbunyi:

> "*Penghasilan dari jasa dapat dikenakan zakat apabila sampai nisab dan haul*"[18]

Pada tahun 2003, secara khusus MUI memfatwakan tentang zakat penghasilan, yaitu Fatwa no.3 tahun 2003. Dalam fatwa ini disebutkan hukum 'wajib' secara tegas:

> "*Semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat telah mencapai nisab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram*"[19]

Kewajiban zakat telah *ma'lum* diketahui dalam syari'at secara *dharuri*, tetapi tentang harta apa saja yang wajib dikenakan zakat, memerlukan upaya *istidlâl* terhadap dalil dan *istinbâth* hukum. Harta zakat yang diidentifikasi para fuqaha berdasarkan nash ataupun melalui berbagai metode penalaran terhimpun dalam beberapa jenis; perhiasan (emas dan perak), tanaman, buah-buahan dan biji-bijian, perniagaan, ternak, galian dan temuan. Adapun perluasan hukum kepada jenis harta lain, secara metodologis harus melewati serangkaian penalaran yang dianggap sah dalam teori-teori hukum Islam.

Dalil yang digunakan MUI dalam fatwa intensifikasi pelakasanaan zakat tahun 1982 M, setelah ayat dan hadîts

---

[18] Mui, *Himpunan Fatwa…*, hlm. 157.
[19] *Ibid*, hlm. 197.

tentang kewajiban zakat, adalah beberapa hadîts tentang jenis harta yang dizakatkan. *Pertama*, jenis buah-buahan dan biji-bijian, diiringi dengan pandangan tokoh-tokoh madzhab:

a. Imam Malik dan al-Sysyâfi'î yang berpegang pada ijma' hasil tanaman tertentu dan biji-bijian. Selain itu, hukum harus diperluas melalui qiyâs dengan 'illat 'makanan pokok' atau sifat mengenyangkan (القوت), dan tahan lama atau dapat disimpan.
b. Jumhur fuqaha' Maliki, Sysyâfi'î, dan Hambali yang menyepakati terdapat sebagian jenis tanaman yang ada pada masa Rasulullah SAW namun tidak dikenakan zakat, yaitu sayur-sayuran dan buah-buahan.

Kedua, jenis ternak gembala. Dalam hal ini hanya diajukan satu hadîts tentang tidak wajib zakat pada kepemilikan harta berupa budak dan binatang tunggangan.[20]

Dari dalil-dalil yang diajukan, secara langsung dapat segera dipahami bahwa ketiga madzhab tersebut walaupun berbeda dalam rinciannya sepakat bahwa tidak semua harta jenis biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan, serta ternak gembala, wajib dikenakan zakat. Oleh karena itu, fatwa tentang penghasilan dari jasa sebagai harta

[20] *Ibid*, hlm. 154-155.

yang wajib zakat, terlihat tidak didukung oleh dalil yang diajukan atau bahkan paradox.

Fatwa pada tahun 2003 tentang Zakat Penghasilan tampaknya tidak lagi menggunakan dasar-dasar hadîts tentang jenis-jenis harta zakat, kecuali satu hadîts tentang ‘budak dan kuda tunggangan’ yang disertakan dengan penjelasan Imam Nawawi yang menyebutkan bahwa sifat kedua harta tersebut adalah untuk dipakai bukan untuk dikembangkan. Dalil lebih diarahkan untuk memberikan muatan makna ‘*ghina*’ (kaya), yang dikuatkan dengan mengutip pandangan Yusuf al-Qardawi; *“zakat hanya wajib pada harta yang sampai nishab, bebas dari hutang, dan merupakan kelebihan dari keperluan dasar. Ketentuan tersebut (berguna) agar nyata makna “kaya”, yang karenanya zakat menjadi wajib”*.[21]

Penetapan kewajiban zakat dengan dasar makna *ghina* (kaya) berikut semua makna yang dicakupnya, merupakan pandangan yang cukup liberal, dan khususnya dalam masalah zakat biasa dilekatkan kepada ahli-ahli hukum kalangan Hanafi. Dan memang tidak sulit untuk menemukan pendapat ini dalam karya-karya standart Madzhab Hanafi, seperti bahwa “*zakat hanya wajib bagi yang kaya*”,[22] atau bahwa “memandang nisab saja tanpa memandang *kaya*-nya si pemilik harta

[21] *Ibid,* hlm. *196-197*.

[22] Muhammad bin Ahmad al-‘Aini, *Al-Binayah fi Syarḫ al-Hidayah*, juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 356.

tidak diperbolehkan".[23] Meskipun demikian, bilamana menyangkut harta yang wajib dikenakan zakat, madzhab Hanafi pun terikat sangat erat dengan dalil-dalil yang menunjukkan jenis zakat yang ditetapkan dalam nash. Akibatnya, mereka juga tidak mewajibkan seluruh harta dalam rincian keputusan fiqhnya.

Beberapa kasus yang dikemukakan di atas memperlihatkan karakteristik penggunaan dalil dalam mengoperasikan metodologi qiyâs oleh MUI tidak cukup akurat. Akibatnya, fatwa yang diberikan dapat saja memunculkan respons negatif yang pada gilirannya akan menempatkan fatwa yang diumumkan hanya sebagai solusi hukum untuk sebagian orang yang bisa menempatkan kepentingannya di sana.[]

[23] Muhammad bin Abi Sahl al-Sarhsi, *Kitab al-Mabsut*, Juz.2 (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), hlm. 156.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kajian dalam buku ini memberikan beberapa kesimpulan, yaitu: *Pertama,* Qiyâs adalah warisan intelektual Islam yang original dan berharga. Ia hadir sebagai sebuah nalar Islami yang didasari dari kesadaran dan kepekaan manusiawi dalam membaca dan memahami pesan-pesan syar'i. Spirit ini membawa pada perkembangan dan pematangan metodologi qiyâs cukup pesat dalam dinamika yang logis dan beradab.

Kedua, Kajian buku ini memperlihatkan bahwa perkembangan metodologi qiyâs yang secara umum dibagi ke dalam; (1) pemikiran hukum awal, dimana qiyâs merupakan metode berfikir dalam mencari solusi hukum digunakan secara sederhana, dan (2) pemikiran formal,

yang berusaha memformulasi konsep qiyâs menjadi metode penalaran yang terbatas dan ketat. Pada masa awal, subjektifitas ahli menjadi penentu keputusan yang kemudian diumumkan/difatwakan serta diikuti oleh pengikut atau pengguna hukum. Meskipun tidak terlalu kebal terhadap kritik, format penalaran hukum awal lebih mempertimbangkan sisi maslahah. Sedangkan pada masa Al-Sysyâfi'î dan selanjutnya, penalaran objektif-tekstual adalah identitas utama, pengujian terhadap produk hukum yang dihasilkan dari penalaran qiyâs bertumpu secara objektif terhadap teks/nash}.

Ketiga, Unsur utama pembentuk qiyâs adalah adanya kasus asal, adanya kasus cabang/*furu'*, dan ada penghubung antara keduanya yang dikenal dengan *'Illat*. MUI menggunakan qiyâs sebagai salah satu metode penalaran hukumnya. Namun terdapat kelemahan dalam penggunaannya. Hal ini terjadi karena tidak ada usaha pemutakhiran metodologi yang berakibat pada penggunaan secara serampangan metode-metode yang dihasilkan para pemikir klasik, atau hanya sekedar menggabungkan sebagian dengan sebagian yang lain tanpa ada system verifikasi yang dapat memastikan validitas penggunaannya.

Kenyataan ini mengisyaratkan akan adanya ketidak-pedulian kolektif akan penalaran-penalan logis hukum yang seyogyanya semakin matang dan kompleks karena

ditangani oleh sekelompok orang dalam sebuah organisasi yang berijtihad secara kolektif, dibandingkan dengan yuris-yuris klasik yang *nota bane* bekerja sendiri.

B. Saran

Beberapa saran yang penulis berikan kepada pembaca yaitu: *pertama,* Menggagas ulang mekanisme penalaran qiyâs dalam organisasi-organisai Islam di Indonesia. Untuk itu diperlukan penyadaran dan kesadaran dari internal organisasi keagamaan agar program penetapan hukum berbanding lurus dengan penentuan kader atau anggota yang terlibat direkrut dengan kualifikasi kemampuan metodologi penalaran/*usul al-fiqh* yang mapan.

Kedua, Setiap organisasi hendaknya berani sepakat dengan organisasi manapun dalam hal mencari solusi hukum yang bersifat keindonesiaan dengan ukuran kedisiplinan berpegang pada metodologi yang valid.[]

Glosarium

NU	: Nahdhatul Ulama
LBM	: Lajnah Bahtsul Masail/Lembaga Bahtsul Masail
HPT	: Himpunan Putusan Tarjih
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
HKI	: Hak Kekayaan Intelekual
IQ	: *Intellegence Quotient*
SAW	: *Shollallahu 'Alaihi Wasallam*
SWT	: *Subhanahu Wa Ta'ala*
ORMAS	: Organisasi Kemasyarakatan
GUPPI	: Gabungan Usaha Perbaikan Pendidkan Islam
PTDI	: Perseroan Terbatas Dirgantara Indonesia
DMI	: Dewan Masjid Indonesia
AD	: Angkatan Darat
AU	: Angkatan Udara
AL	: Angkatan Laut
POLRI	: Kepolisian Republik Indonesia
PDI	: Partai Demokrasi Indonesia
PPP	: Partai Persatuan Pembangunan
DSN-MUI	: Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia
MUNAS	: Musyawarah Nasional

Daftar Pustaka

BUKU

Abdul Fatah, Rohadi. *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 2006).

Abdullah, Sulaiman. *Dinamika Qiyas dalam Pemabaharuan Hukum Islam (Kajian Qiyas Imam Syafi'i)*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996).

Abu Hasani l-Sysyaibânî, *al-Ssiyâru l-Kabîr*, (Kairo, Dâru l-Kutub, 1945).

Abu Muhammad ibn al-Muqaffa', *Risalaṯu fî l-Shshahâbah*,

Abu Yusuf, *Al-Rraddu 'alâ Siyâri l-Auza'i.* (Kairo: Dâr al-kutub, t.t).

Abu Zahrah, Muhammad. *Ushûlu l-Fiqh.* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1973).

Ahkamul Fuqaha; Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004), editor: Imam Ghazali Said (Surabaya: Diantama, 2006).

Al-'Aini, Muhammad bin Ahmad. *Al-Binâyatu fî Syarhi l-Hidâyah*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990).

Al-Âmidî, 'Ali bin Muhammad. *al-Ihkâmu fî Ushûil l-Ahkâm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993).

Al-Afghani, Said Jamaluddin. *Fi Ushûl al-Nahwi*. (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1987).

Al-Anshari, *Ghayatu l-Wushûl Syarhi lubbi l-Ushûl* (Semarang: Syirkah al-Nur Asia, tth).

Al-Baji, Abu al-Walid ibn Khallaf. *al-Isyaratu fi Ushûl al-Fiqh*, pada catatan pinggir *Syarhi l-Waraqât*, (Beirut: Dâr al- Fikr, 1951).

Al-Baberti Al-Hanafi, Muhammad bin Mahmud bin Ahmad. *Al-Rrudûdu wa l-Nnuqûd; Syarhu Mukhtashari Ibni l-Hâjib*, vol. 2 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd Nasyirun, 2005).

Al-Badakhsi, *Syarhu al-Badakhsyî Minhâji l-'Uqûl*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tth).

Al-Barzanji, *al-Ta'ârudu wa l-Ttarjihu baina l-Adillati l-Sysyar'iyyah: Bahtsu Ushûlî wa muqârani bi l-Madzâhibi l-Islâmiyyati l-Mukhtalifah,* Juz.II. (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah,1993).

Al-Basri, Abu Husain. *Kitâbu l-Mu'tamadi fî 'Ushûli l-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-kutub al- Ilmiyyah, 1982).

al-Bukhari, 'Abd al-Aziz. *Kasyfu l-asrâr*. (Beirut: Dâr al-fikr al-Hadith, 2000).

Al-Damanhuri, Ahmad. *Syarhu Idhâhi al-Mubham*, (Singapura: al-Haramain, tanpa tahun).

Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustasfa min 'Ilmi l-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).

Al-Imriti, *Tashîlu l-Tturuqâti li Nazhmi l-Waraqât*. (Bandung: Shirkah al-Ma'arif, tth).

Al-Isnawi, Jamal al-Din Abd al-Rahman. *Nihâyatu l-Ssul Fi Syarhi Minhâji l-Ushûl*. (Kairo; Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, tt).

Al-Jassas, Abu Bakar Ahmad ibn Ali. *Ahkâmu l-Qur'an* (Beirut: Dâr al-kutub, 1925).

Al-Jassas, Abu Bakr *Ushûlu l-Jassas*. (Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1995).

Al-Madani, *Mawâthinu l-Ijtihâdi fi Syari'aṯi l-Islâmiyyiah*. (Kuwait: Maktabah al-Manar, tth).

Al-Mahalli, *Syarhu Matni Jam'i l-Jawâmi'* (Bairut: Dâr al-Fikr,1982).

Al-Namlah, 'Abd al-Karim bin 'Ali bin Muhammad. *al-Muhadzdzabu fi 'ilmi Ushûli l-Fiqh al-Muqâran; Tahrîru li Masâilihi wa Dirasatiha Dirasatan Nazhariyyatan Tathbîqiyyah* (Riyad, Maktabah al-Rusyd, 1999).

Al-Namlah, Abd al-Karim bin Ali bin Muhammad. *Ithafu dzawi l-Bashâiri bi Syarhi Raudhati l-Nnazir fi Ushûli l-Fiqhi 'alâ Madzhabi l-Imami Ahmadi bin Hambal*, Vol.7 (Riyad:Dâr al-'Asimah, 1996).

Al-Nawawi, *Shahîhu Muslimi bi Syarhi l-Nnawawi* (Bairut: Dâr al-Fikr, 1983).

Al-Qudri, Muhammad Tahir. *Ijtihâd; Meaning, Application and Scope* (Lahore: Minhajul Qur'an Press, 2007).

Al-Razi, Abu Bakar. *Al-Mahsûlu min 'Ilmi l-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986).

Al-Sahalawi, 'Abd 'Ali Muhammad bin Nizam al-Din Muhammad *Fawâtihu l-Rrahamûti bi Syarhi Musallami l-Tsubût* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002).

Al-Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl. *Ushûlu l-Sarakhsi*. (India: Lajanah Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyyah, tanpa tahun).

Al-Sarakhsi, Muhammad bin Abi Sahl. *Kitâb al-Mabsûth.* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tanpa tahun).

Al-Sysyâfi'î, Muhammad bin Idris. *al-Rrisâlah* (Beirut:Dâr al-Fikr, tanpa tahun).

Al-Sysyâfi'î, *Ikhtilafu l-Hadits*, dalam catatan pinggir *Kitâbu l-Umm*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah).

Al-Sysyâthibî, Abu Ishaq. *al-Muwafaqâtu fi Ushûli l-Sysyari'ah*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000).

Al-Sysyâfi'î, Muhammad bin Idris *Kitâb al-Umm*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1924).

Al-Sysyahrastanî, Muhammad bin 'Abd al-Karim. *al-Milalu wa l-Nnihal*, juz III (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007).

Al-Sysyaibânî, Abu Hasan. *al-Ashl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1964).

Al-Sysyaibânî, Abu Hasan. *al-Ssiyâru l-Kabîr* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1957).

Al-Sysyirazi, *al-Luma' fi Ushûli l-Fiqh* (Surabaya: Mathba'ah al-Hidayah, tth.).

Al-Syayaukani, Muhammad. *Irsyâdu l-Fuhûli ilâ tahqîqi l-haqqi min 'Ilmi l-ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2000).

Al-Subki, Taqiyy al-din dan Taj al-din. *al-Ibhâj Syarh Minhâji l-Ushûl*. (Kairo: Mathba'ah al-Taufiq al-Adabiyyah, tt).

Al-Subki, *Jam'u l-Jawâmi'*. (Bairut: Dâr al-Fikr, 1982).

Al-Suyuti, *al-Jami' al-Saghir fi Ahadithi al-Bashir al-Nazir* (Indonesia: Maktabah Dâr Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tth.)

Al-Taftazani, Sa'ad al-Din Mas'ud ibn Umar. *Hasyiyyatu Syarhi Muhtashari l-Muntahâ*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1927).

Al-Taftazani, Sa'ad al-Din Mas'ud ibn Umar. *al-Ttalwîhu Syarhi l-Ttaudhîh*, (Kairo: Dâr al-'Ahd al-Jadid li al-Thiba'ah, 1957).

Al-Umari, *al-Ijtihâdu fi l-Islâm: Ushûluhu, Ahkamuhu,Tafâquh* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986).

Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Bahadur bin Abdullah. *al-Bahru al-Muhîthi fi Ushûli l-Fiqh*, vol.5 (Kuwait: Dâr al-Safwah, 1992).

Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushûlu l-Fiqhi l-Islamî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986).

Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997).

An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil liberties, Human Raight and International Law*, Terj. (Yogyakrta: LKiS dan Pustaka Pelajar,1994).

Arifi, Ahmad. *Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab* (Yogyakarta : Elsaq Press, 2010).

Asy'ari, Hasyim. *Muqoddimah Qanun Asasi Nahdlatul 'Ulama* (Kudus: Menara Kudus, 1971).

Asyari, Suaidi. *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah; Over Crossing Java Sentris* (Yogyakarta: LkiS. 2009).

Atho Mudzhar, Mohammad. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, edisi DwiBahasa, terj. Soedârso Soekarno (Jakarta: INIS,1993).

Azra, Azyumardi. *Islam Nusantara; Jaringan Global dan Lokal*. Terj. Iding Rosyidin Hasan (Bandung: Mizan, 2002).

B. Hallaq, Wael. *A History of Islamic legal Theories*, (London: Cambridge, 1997).

Badsyah, Amir. *Taisîru l-Tahrîr*, (Kairo: Mustafa al-Babial-Halabi, 1951).

Bazdawi, *Ushûlu l-Bazdawi,* dalam margin 'Abd al-'Aziz bin ahmad al-Bukhari, *Kasyfu l-asrâri 'an Ushûli Fakhri l-Islami l-bazdawi*. (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabiy, 2000).

bin Hazm, 'Ali bin Muhammad bin Sa'id. *Al-Ihkâmu fi ushûli l-Ahkam*. (Beirut: Dâr al-Afaq al-Jadidah, tanpa tahun).

Bogdan, Robert., dkk, *Pengantar Metoda Penelitan Kualitatif*, terj. Arief Furqon (Surabaya: Usaha Nasional, 1992).

Dewan Syari'ah Nasional MUI, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional* (Ciputat: CV. Gaung Persada, 2006).

Dhavamoni, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, terj. Kelompok Studi Agama "Driyarkara". (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

Dutton, Yassin. *The Origins of Islamic Law,* (Great Britain: Curzon Press, 1999).

Faqih, Aunur Rohim, Budi Agus Riswandi, dan Shabhi Mahmashani, *HKI, Hukum Islam dan Fatwa MUI* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010).

Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia*; dâri Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986).

Hadi, Hardono. *Epistemologi,* (Jakarta: Kanisius, 2005).

Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma'*. (Islamabad: Islamic Research Institute, t.t).

Hashim Kamali, Muhammad. *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic texts Society, 1991).

Hilmi, Mahmud. *Nizhamu l-Hukmi l-Islâmî: Muqaranatu bi l-Nnizham l-Mu'âshirah*. (tt:Da r al-Huda, 1987).

Ibn al-Hajib, Jamal al-Din Abu Amar. *Muhtasharu l-Muntahâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1920).

Ibn al-Muqaffa', *Risalatu fi l-Shshahâbah*, (Kairo: al-Babial-Halabi, 1954).

ibn al-Subki, Taj al-din Abd al-Wahab. *Jam'u l-Jawâmi'*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997).

ibn Anas, Malik. *Al-Muwaththa'*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1951).

ibn Anbari, Kamaluddin Abi Barakat. *luma'u l-Adillah* (ttp, 1988).

Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fî ushûl al-Ahkam* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt).

Ibn Hisham, Abu Muhammad 'Abdullah ibn Yusuf. *Sirah al-Nabawi* (Kairo: Dâr al-Kutub, 1929).

Ibn Humam, Kamal. *al-Musyarah*, (Bulaq: al-Mathba'ah al-Amiriyyah, 1917).

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abu Bakr Ayyub, *A'lâmu l-Muwaqqi'îni 'an Rabbi l-'Alamin* (al-Riyadh: Dâr ibn al-Jauziyy, 1423 H).

Ibn Qudamah, Muwaffaq al-Din. *Raudhatu al-Nâzhir*, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1988).

Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad. *Kitâb al-Muqaddimat*. (Kairo: Dâr al-Mustafa, t.t).

Ibn Sa'ad, Muhammad. *Thabaqâtu l-Kubrâ* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1975).

Iji, Adhuddin. *Syarh Muhtasar al-Muntaha*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1960).

Imam Ghazali, Said, ed: *Ahkamul Fuqaha; Solusi Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nahdlatul Ulama (1926-2004)*, (Surabaya: Diantama, 2006).

Iqbal, Muhammad. *The Recontruction of Religious Thought in Islam*. Terj.(Jakarta: PT.Bulan Bintang, 1983).

J. Moleong, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarya, 1996).

Jamaluddin, Mustafa. *al-Qiyas*, (Najaf: Mathba'ah Nu'man, 1972).

Kamali, Hasyim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. (London: Cambridge, 1991).

Khadduri, Majid. *Islamic jurisprudence*. (Baltimore, 1961).

Khallaf, Abdul Wahhab. *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Cairo: al-Dâr al-Kuwaitiah, 1968).

Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011).

Margoliouth, *The Early Development of Muhammedanism*, (London: Oxford University press, 1941).

Mudzhar, Mohammad Atho'. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988. Terj. Soedârso Soekarno* (Jakarta: INIS, 1993).

Muhammad Shata, Abi Bakr bin al-Sayyid. *I'anat al-Talibin*, juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993).

Mulkhan, Abdul Munir. *Masalah-Masalah Teologi dan Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Roykhan, 2005).

Mulyana, Deddy. *Metodologi Penelitian Kualitatif; Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004).

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir* (Yogjakarta,UPBIK, 1984).

Munawwir, Warson *al-Munawwir* (Yogjakarta,UPBIK, 1984).

Noerman, Muhd. "Sumber Hukum Syari'at Islam", dalam *Al-Islam*, no.2,(Medan, th.1955).

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 2000).

Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga MUI.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1993.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History,* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965).

S. Praja, Juhaya. *Teori Hukum dan Aplikasinya* (Bandung: Pustaka Setia, 2011).

Sadr al-Syari'ah, Ubaidillah ibn Mas'ud. *al-Taudhih*, (Kairo: Dâr al-'ahd al-Jadid li al-Thiba'ah, 1957).

Sahnun, Muhammad ibn Qasim. *al-Mudâwwanatu l-Kubrâ*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1939).

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence, (*London: Oxford University Press, 1959).

Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam.* Terj: Ahmad Sudjono (Bandung: PT. Al-Ma`arif, 1977).

Triyanta, Agus. "Greek Philosophy And Islamic Law (The Influence of Aristotle's Logic on Analogical *Qiyas* in Sysyâfi'î's *Risala*)", dalam *Logika*, no.6, Volume.5 Juli 2001.

Tuwana, Sayyid Muhammad Musa. *al-Ijtihâd wa maza Hajatuna ilaih fi haza al-Asr* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadithah, 1973).

United State Institute of Peace, *Ijtihâd: Reinterpreting Islamic Principles for the Tenty-first Century,* edisi Special Report, no.125 (Washington DC: USIP, 2004).

Zuhaili, Wahbah. *Ushûlu l-Fiqhi l-Islami*. (Dâr al- Fikr al-Mu'asir, 1986).

Ibn Hazm, *al-Taqribu li Hadd al-Mantiq,* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt).

------------, *Kitâb al-Kharaj*. (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1945).

Al-Ghazali, *al-Mankhul*, (Beirut: Dâr al Fikr, 1970).

------------, *Shifa' al-Ghalil*, (Beirut: Dâr al Fikr, 2003).

------------, *Bidayat al-Mujtahid* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997).

Hasan,ahmad. *Qiyas; Pelaran Analogis di dalam Hukum Islam*, terj. Widyawati (Bandung:Pustaka, 2001).

------------, *The Early Develofment of Islamic Jurisprudence,* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970).

------------, *The Origins and Evolution of Islamic Law,* (United kingdom: Cambridge University Press, 2005).

INTERNET

http://hizbut-tahrir.or.id/2009/01/29/tanggapan-hizbut-tahrir-indonesia-terhadap-fatwa-mui-tentang-golput/. (di akses: Januari 2012).

http://id.wikipedia.org/wiki/Agama_di_Indonesia (diakses pada tanggal 30 Januari 2012).

http://mui.or.id/mui/tentang-mui/profil-mui/profil-mui.html (diakses pada juni 2012).

http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol21080/komnas-ham-kecam-fatwa-golput-haram. (diakses pada januari 2012).

www.scribd.com/doc/61739646/struktur-logika-dalam-teori-hukum-islam.(25 desember 2011)

http://mahsunmahfudh.blogspot.com/2010/08/nalar-hukum-nahdlatul-ulama_6534.html di akses pada Desember 2010

Http://www.mui.or.id/mui_in.php.

Indeks

J

K

M

N

P

Q

R

S

T

U

W

Y

Z

UNIVERSITAS ISLAM BANDUNG
PROMOSI DOKTOR ILMU HUKUM
M. ALI AZHAR NPM. 30040011037
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM BANDUNG
Kamis, 11 Agustus 2016
KETUA SIDANG
KAPRODI DOKTOR

Tentang Penulis

H. Ali Azhar, S.Sos. M.H. Lahir di Tembilahan pada 14 Februari 1967. Saat ini penulis menjadi Dosen di Universitas Islam Indragiri Riau.

Riwayat pendidikan dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) Tembilahan Tahun 1980/1981. Madrasah Tingkat Tsanawiyah (MTsN) Tembilahan Tahun 1981/1983. Sekolah Menengah Umum Tingkat Atas (SMA) Tahun 1993. Pondok Pesantren Daarunnasyieen JawaTimur Tahun 1986/1989. Pondok Pesantren Darussalam Martapura Kalimantan Selatan Tahun 1989. Kemudian jenjang Sarjana Sosial (S.sos) di Universitas Lancang Kuning Pekanbaru Tahun 2008. Jenjang Magister Hukum (M.H.) di Universitas Islam Riau Tahun 2011, dan terakhir jenjang doktor (Dr) di Unisba Bandung tahun 2015.

Berbagai Pengalaman Organisasi Dan Pekerjaan penulis di antaranya yaitu:

1. Ketua Remaja Mesjid Al-Huda Tembilahan Tahun 1992.
2. Surat Keterangan Bupati Kepala Daerah Tingkat II Indragiri Hilir Tahun 1999 sebagai Da'i Tingkat Kabupaten.
3. Anggota DPRD Kabupaten Indragiri Hilir Tahun 2004.
4. Sekretaris Satuan Karya Ulama Indonesia Kabupaten Indragiri Hilir 2006 sampai sekarang.
5. Wakil Ketua AMMDI (Angkatan Muda Majelis Dakwah Islamiyah) Kabupaten Indragiri Hilir Tahun 2006.
6. Wakil Ketua Komite Nasional Pemuda Indonesia (KNPI) Kabupaten Indragiri Hilir 2006.
7. Guru Pendidikan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Indra Adnan Collage Kabupaten Indragiri Hilir Tahun 2009.
8. Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Islam Indragiri Tahun 2010 sampai sekarang.
9. Ketua Yayasan Syekh Abdurrahman Siddiq Tahun 2011 sampai sekarang.

10. Pimpinan Majelis Taklim Ahlus Sunnah Waljama'ah Kabupaten Indragiri Hilir Tahun 2010 sampai sekarang.
11. Pimpinan Yayasan Pondok Pesantren Generasi Selamat Kabupaten IndragirI Hilir Tahun 2012 sampai sekarang.

Penulis tinggal di Jl. H. Hasan No. 44 Tembilahan Kota. Bersama sang istri Hj. Nurlianti, dan keempat putra/ putrinya. 1) Muhammad Naofal Arsyad (Tembilahan, 07 September 1994). 2) Alia Fatimah Zahra (Tembilahan, 03 Januari 1997). 3) Muhammad Khatib Siddiqiey (Tembilahan, 30 November 2000). 4) Muna Humayra Balqis (Tembilahan, 08 Desember 2007).

نهضة العلماء
N
U
PENGURUS CABANG
KABUPATEN INDRAGIRI HILIR
TEMBILAHAN – RIAU - INDONESIA

N U
PENGURUS CABANG
KABUPATEN INDRAGIRI HILIR
TEMBILAHAN – RIAU - INDONESIA